Dumitru Drăghicescu

DUMNEZEU ŞI DESTINUL OMENIRII

Prefaţă

Dumnezeu şi Destinul Universului, titlul acestei cărţi este prea temerar ca să nu pară riscat. Recunosc că ar sta mai bine pe coperta cărţii unui adolescent sau a cuiva care n-a trecut de 30 de ani, nu a cuiva care a trecut de 60. Trebuie să mi se acorde, însă că tot mai mult are de spus asupra unei astfel de probleme cineva către sfârşitul vieţii, după decenii de studii şi meditaţie, cât la începutul ei. La un *începător*, un astfel de titlu ar anunţa un program ambiţios, la finele vieţii, el poate conţine o recoltă sau enunţa o concluzie, o recoltă şi o concluzie desigur prezumpţioasă.

Bergson, filosoful francez cu renume şi rezonanţă

mondială, termină una din cele două cărţi fundamentale ale lui, pe cea din urmă, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, cu această frază: funcţiunea esenţială a Universului este acea a unei maşini care face zei. *La fonction de l'Univers qui est une machine a faire des dieux.)*

Filosofia lui Bergson este a unei orientări biologice. Foarte târziu, cugetarea sa, cu începuturi matematice şi cu fond biologic, a luat contact cu sociologia, în care s-au ilustrat doi mari gânditori francezi: Gabriel Tarde şi Emile Durkheim. Autorul acestei cărţi, format la şcoala acestor din urmă şi cucerit de magia cugetărilor înaripate a lui Bergson, a încercat să întregească aceste două curente de cugetare, care i se par complimentare, într-o sinteză firească, cu credinţa că în această sinteză se cuprinde adevărul. Ambiţia şi obiectul acestui studiu va fi să precizeze mai exact înţelesul concluziei lui Bergson, concluzie care i se pare, nu numai insuficient

precizată şi întemeiată, dar cam bruscată şi improvizată. În această carte, se reia această concluzie, spre a-i arăta mai precis, mai exact premisele, pentru a o pune în toată valoarea ei şi a o valorifica. Aceasta nu înseamnă că noi suntem numai un comentator al concluziei lui Bergson, de oarece, personal, ajunsesem la această concluzie, cu două decenii înainte şi independent de Bergson, în *Le Renouveau Religieux*, publicat în 1915, independent de el, dar sub influenţa lui.

În primul capitol, schiţăm ultimele rezultate la care au ajuns cercetările astronomilor şi ştiinţele fizico-chimice, în vremea din urmă, cu privire la originea materiei şi la compoziţia şi structura Universului, cum şi teoriile mai noi asupra genezei corpurilor cereşti, a căror evoluţie şi destin sunt predeterminate implacabil şi cel de al doilea principiu al termodinamicii. În capitolul II, se găsesc rezumate teoriile curente asupra originii vieţii şi asupra evoluţiei

formelor finale şi a factorilor care o determină, evoluţie a cărei ultimă creaţie mi se pare că nu este omul, ci speţa maimuţelor antropomorfe. În cel de al treilea capitol, ne ocupăm cu problema originii omului conştient, cu problema apariţiei conştiinţei şi spiritului pe planeta noastră, schiţând, foarte pe scurt, îndoita evoluţie socială şi spirituală pe care a înregistrat-o istoria omenirii. Aici ne-am permis să aducem o ipoteză riscantă, dar care aruncă o lumină a vieţii puternică asupra evoluţiei sociale şi spirituale a omenirii pe pământ.

Într-un al patrulea capitol, am considerat cele trei evoluţii, a materiei, a vieţii şi conştiinţei, şi am constatat paralelismul şi convergenţa lor, a cărei scop unic ne-a părut a fi păstrarea, întreţinerea şi intensificarea vieţii spirituale în Univers, refacerea şi crearea ei, când a fost eclipsată, neutilizată sau micşorată. Scopul, destinul Universului este deci să perpetueze spiritul, nu, cum

afirmă Bergson, să-l creeze, să fabrice zei, adică pe Dumnezeu, ci să-l perpetueze, pentru ca să fie etern ca şi materia şi viaţa.

Cum cooperează la acest destin cele trei evoluţii convergente?

Această chestiune va fi obiectul unui studiu deosebit, care va apărea ulterior, consacrat religiilor necreştine şi ştiinţei şi tehnicii în raportul lor cu religia creştină.

Ştiinţa şi religia sunt realizarea spiritului, a divinului, în conştiinţa oamenilor, iar arta şi tehnica sunt materializarea spiritului deja încarnat în omenire. În adevăr, spiritul impersonal, divin, se încarnează în omenire, dând naştere conştiinţei omeneşti, prin ştiinţă şi religie, şi se materializează, în Univers, se înscrie în materie, prin artă şi mai ales prin aplicările tehnice ale Ştiinţelor naturii.

Iar dacă este adevărat că Dumnezeu este spirit, noi

ne socotim autorizaţi să afirmăm că spiritul este Dumnezeu şi Dumnezeu nu este nimic altceva decât şi numai spirit. Ori, spiritul nu există în Univers decât în oameni şi, prin urmare, scopul Universului este să perpetueze omenirea şi, în ea, să perpetueze spiritul, adică pe Dumnezeu. Cu alte cuvinte, destinul Universului este să spiritualizeze omenirea şi destinul omenirii să spiritualizeze Universul, în înţelesul ca el să fie perpetuu sediul şi organul de acţiune şi de manifestare a Spiritului – Dumnezeu, Atotştiutor, Atotputernic şi Perfect.

Dar el nu poate exista şi acţiona în Univers, asupra materiei şi vieţii, decât încarnate. Când conştiinţa omenească a conceput pe Iisus Christos ca fiu al lui Dumnezeu, adică verbul încarnat, în înţelesul mai precis de spirit încarnat, s-a descoperit şi s-a enunţat cel mai adevărat, cel mai cuprinzător adevăr, asupra destinului Universului şi Omenirii. Omenirea, pe care o reprezintă

ideal omul Iisus Christos, este încarnarea spiritului din Univers şi, dacă spiritul este Dumnezeu, Iisus Christos este, în acelaşi timp, şi om şi Dumnezeu, şi fiul omului şi fiul lui Dumnezeu. Acest adevăr a făcut să triumfe marele Atanase în Sinodul din Niceea, în care acest mare adevăr a triumfat.

Se poate ca cercetările şi reflecţiile ce am strâns în acest volum să se prezinte cititorilor ca o încercare de a răsturna unele concepţii tradiţionale, atât în filosofie, cât şi în religie. N-a fost deloc aceasta intenţia mea şi, dacă voi fi ajuns la un astfel de rezultat, a fost fără voia mea şi, pot zice, fără ştirea mea.

Capitolele acestei cărţi cuprind experienţa religioasă a vieţii mele; un examen de conştiinţă asupra atitudinii mele faţă de religie şi de credinţa creştină îndeosebi. Credinţa aceasta este a părinţilor şi strămoşilor mei, pe care am primit-o şi urmat-o până în primii ani ai studiile liceale. În aceşti primi ani, fără să

prind de veste când şi cum, m-am trezit, cu mare părere de rău la început, înstrăinat de ea.

Îndată ce am luat contact cu elementele ştiinţelor naturale, am observat că primul paragraf al Bibliei din Cartea Facerii este un basm, ca cele pe care doicile le povestesc copiilor mici, iar aserţiunile lui Copernic mi-au răpit iluzia bolţii albastre a cerului, cu tronul lui Dumnezeu şi locuinţele îngerilor. Mi s-a părut că religia este o mistificare, o amăgire a celor naivi şi un sentiment de dezamăgire revoltată a înlocuit, în sufletul meu, evlavia frecventă în care se învăluia credinţa mea în primii ani ai copilăriei.

În anii de studii universitare, tot aşa, fără să prind de vedere cum şi când, m-am trezit că pierdusem, de data asta, fără s-o regret, nu credinţa, ci necredinţa, cu o sensibilă înclinare spre credinţă, spre care am căutat timp de 45 de ani. Dar, în căutarea ei, ca să fiu sincer, mărturisesc că m-am orientat fidel în direcţia credinţei

creştine şi nu m-am despărţit deloc de liniile ei esenţiale. Altfel, fără acest fir conducător, m-aş fi pierdut definitiv în haosul intelectual al teoriilor curente. În ultimele două decenii am început să văd clar şi m-am regăsit creştin, dar nu tocmai acelaşi cu cel care eram înainte de a fi încetat să fiu. Sunt creştin, păstrând în întregime litera, textul doctrinei tradiţionale, însă mă găsesc îmbrăcând în acea literă un alt spirit. Şi, după cum am arătat-o în concluzia acestei cărţi, pare că mi s-a întâmplat şi mie ceea ce a păţit Copernic, aducând în sistemul lui astronomic aproape identic cu cel tradiţional în toate descrierile fenomenelor cereşti, însă cu deosebirea că nu soarele şi stelele se învârtesc în jurul pământului, ci, contrar sistemului lui Ptolomeu, pământul se învârteşte şi în jurul lui însuşi şi în jurul soarelui. Singurul avantaj al sistemului lui Copernic era că simplifica foarte mult calculele şi prezenta raporturile geometrice ale cerului mult mai armonios şi mai

raţional. Exact, la fel este şi cu concepţia credinţei creştine la care am ajuns eu însumi. Întreaga doctrină creştină cu dogmele şi cu etica ei, îmi apar într-o lumină mai vie, mai clară şi toate complicatele taine, dificultăţile şi contradicţiile logice care o împovărau se elimină şi se simplifică.

Este adevărat că sistemul copernician şi ştiinţele naturale au ruinat baza geocentrică şi antropocentrică pe care se edificase credinţa şi doctrina creştină şi, pe temeiul sistemului lui Copernic este imposibil să se reedifice o religie. Din fericire, ştiinţa ultimilor douăzeci de ani diferă mult de cea din secolul XVIII ŞI XIX. Întorsătura pe care au luat-o ştiinţele şi mai ales filosofia ştiinţelor mi-a uşurat foarte mult geneza şi evoluţia credinţei la care am ajuns în ultimii ani. În special, astronomia lui Eddington şi James Jeans au fost pentru mine fulgerătoare şi hotărâtoare. Ea completează pe Copernic şi, în acelaşi timp, restabileşte un

geocentrism, altul decât cel răsturnat de Copernic. Pe baza acestui nou geocentrism, se poate concepe un teandrocentrism care să fie sufletul credinţei creştine înnoită, aşa cum îmi apare mie. Concepţia la care am ajuns este fructul unor lungi lecturi, al experienţei mele religioase, al unei necesităţi sufleteşti adânc simţite şi încoronarea unei meditaţii continui, timp de 40 de ani. Este o experienţă religioasă sufletească personală, concluzia unor studii personale şi a unor meditaţii personal, dar care ar putea servi şi altora, a căror experienţă şi necesitate sufletească au putut fi analoage cu ale noastre, cu singura deosebire a lecturilor, a căror coincidenţă întâmplătoare o poate înlătura. Însă mecanismul logic fiind acelaşi la toate şi aceleaşi şi elementele esenţiale ale credinţei, eu am făcut efortul pe care generaţia mea, şi cele viitoare îl vor face şi presupune că, concluziile şi rezultatul nu pot fi prea diferite. De aceea, fiindcă am ajuns la aceste concluzii

spre isprăvitul vieţii, presupun că, deşi concepţia mea este personală, rămânându-mi prea puţin timp ca să profit de ea, în speranţa că ar putea servi şi altora, nu ezit s-o public. Nu mă măgulesc cu iluzia că concepţia mea va fi primită şi uşor adaptată sau că ar putea avea vreun succes imediat. Succesul ar fi în timp… mai curând neîmbucurător.

El ar însemna că efortul meu, care m-a costat 40 – 45 de ani de studii şi meditaţii, n-ar fi fost atât de meritoriu dacă, pentru a admite şi adopta concluziile la care am ajuns, a fost atât de uşor. Numai acela care ar fi făcut aproape aceeaşi experienţă şi aproape aceleaşi lecturi ca mine – ceea ce, după calculul probabilităţilor pare exclus – numai acela ar putea primi uşor şi repede aceste concluzii. Nu contez nici chiar pe un succes negativ de critică, de contrazicere şi de respingere explicită. Cel mult, aş putea conta pe atenţia unei caracterizări şi ridiculizări. Ridiculizarea sau conspiraţia

tăcerii sunt singurele indicate în situaţia noastră, spre a înlocui procedeul după care au fost trataţi Giordano Bruno şi Michel Servet. Acest procedeu dovedea că, credinţa executorilor lor era încă puternică şi respingea violent orice tentativă de inovare şi modificare, căci orice credinţă vie şi puternică determină reacţii violente contra celor ce se ating de ea. Nu este cazul credinţei tradiţionale de azi şi reacţiile ei nu pot fi violente, ci s-ar putea, cel mult, reduce la ridiculizare. Cum nu este acesta cazul, înseamnă că, mai curând sau mai târziu, modificările şi inovaţiile justificate vor putea reuşi.

În acest studiu, s-a făcut efortul pe care, cu absolută necesitate, omenirea cultă trebuie să-l facă în acest isprăvit mileniu. Două milenii, credinţa creştină a uzat haina şi formele cu care a îmbrăcat-o filosofia şi ştiinţa elenă. Este timpul ca formele şi formulele ei să fie revăzute, înnoite, ajustate la corpul ei crescut şi în armonie cu spiritul vremurilor noi. Azi dăm rezultatul a

40 de ani de studiu şi reflecţii şi-l dedicăm acelora care, din aceleaşi motive ca şi mine cel de acum de 40 de ani, caută o credinţă în locul celei pierdute, pe care raţiunea s-o poată accepta fără s-o contrazică şi fără să se contrazică.

Introducere

Cercetări anterioare, îndelungate şi laborioase, asupra evoluţiei sociale, filosofice, religioase şi morale a omenirii, ne-au condus la concluzia că totul se petrece pe globul nostru ca şi cum el n-ar fi decât un imens cu în care Dumnezeu ar conţine substanţa vie a omenirii. Evoluţia omenirii şi a planetei, aşa cum se prezintă în istorie, pare a urmări să realizeze, în om, o aproximaţie de Dumnezeu, ca şi cum istoria n-ar fi decât o embriogenie a divinului, gestaţia, în omenire, a unui Dumnezeu, ca şi cum istoria n-ar fi decât o embriogenie a divinului, gestaţia, în omenire, a unui Dumnezeu embrionar, Departe şi le desluşeşte în părţile lor mai întunecate.

Dar dacă Dumnezeu este ***omega*** el trebuie să fie şi ***alfa***. Experienţa curentă ne arată şi raţiunea cere ca, dacă Dumnezeu este la isprăvitul evoluţiei omenirii, el

trebuie să existe şi la începutul ei. Dumnezeu n-ar putea fi rezultatul final al evoluţiei omenirii, dacă această evoluţie n-ar purcede de la Dumnezeu.

În „Verité et Revelation", noi am postulat numai existenţa unui germen divin în substanţa omenirii, fără să ne întrebăm despre natura şi originea lui. De astă dată, ne propunem să încercăm a descoperi originea şi natura lui, de este şi de unde provine, şi vom vedea în măsură se poate preciza şi justifica raţional revelaţia creştină, adică viziunea creştină asupra destinului omenirii terestre.

Ca şi W. James, socotim că istoria planetei noastre seamănă cu aceea a unui ou miraculos, care, sub acţiunea soarelui, operând ca şi o cloşcă, a realizat ciclul fazelor succesive ale evoluţiei sale. Această analogie, care este întemeiată, nu exclude însă unele diferenţe, care sunt importante.

Într-adevăr, oul terestru, masa planetei noastre, ca şi

a celorlalte planete, s-a desprins din soare. Kant şi Laplace au stabilit evidenţa acestui fapt şi justifică metafora că pământul este oul soarelui, pe care căldura acestuia îl incubează. Puterea de atracţie a soarelui, făcându-l să se menţină constant în jurul său şi să opereze în acelaşi timp o mişcare de rotaţie în jurul propriei lui axe, spre a primi egal şi succesiv căldura şi lumina pe toate părţile suprafeţei lui, procedează ca şi o cloşcă cu ouăle de sub ea pe care le întoarce periodic. Deosebirea este că oul terestru n-a fost fecundat prealabil, ci după cum vom vedea, în timpul incubaţiei. Există între evoluţia omenirii şi aceasta a pământului o strânsă conexiune, mijlocită de evoluţia vieţii pe pământ, aceeaşi conexiune există între ceea ce se poate numi evoluţia umano-divină pe pământ şi între evoluţia cosmosului, aceste trei evoluţii: cosmic-geologică, vitală şi umană, sunt paralelele şi corelative. Cea cosmică condiţionează ***sine qua non*** evoluţia vitală,

direct dei indirect evoluţia spiritual-socială a omenirii, precum evoluţia vitală condiţionează pe acea a omenirii.

Aceste trei evoluţii s-au succedat: prima a preparat condiţiile apariţiei celei de a doua, şi indirect pe acelea ale celei de a treia, cea de a doua a făcut posibilă apariţia conştiinţei şi evoluţia ei. Să schiţăm, în ordinea succesiunii lor, aceste trei evoluţii în liniile lor cele mai esenţiale.

Capitolul I.

Evoluţia cosmică.
Naşterea şi Compoziţia Materiei.

Originea şi evoluţia materiei este o chestiune care se impune prealabil celui ce studiază evoluţia cosmo-geologică a planetei noastre. Cum s-a născut materia? Din ce provine, care este compoziţia şi evoluţia ei? Iată foarte pe scurt, care sunt, în zilele noastre, rezultatele la care au ajuns reprezentanţii cei mai autorizaţi ai ştiinţelor fizice.

Cea mai mică cantitate de substanţă este constituită dintr-un număr imens de molecule, care, la rândul lor, sunt constituite din unităţi şi mai simple, numite atomi. Moleculele sunt numai combinaţii de atomi, care sunt de 94 de specii diferite descoperite până astăzi, şi

probabil ca să se mai descopere alte câteva. Atomii sunt şi ei constituiţi din unităţi încă şi mai simple, care sunt de două feluri, protoni şi electroni, ambii încărcaţi cu electricitate de aceeaşi valoare, însă de semn contrariu, a protonului, pozitivă şi a electronului, negativă. Protonii se menţin în permanenţă în centrul atomului şi sunt uniţi cu mai mulţi electroni, formând structura compactă a sâmburelui atomului, se pare că pe lângă, electroni, mai există şi alte elemente numite neutroni şi pozitroni. În afară de acest sâmbure, se mai găsesc alţi electroni, din care cei mai mulţi sunt reţinuţi prin atracţia reciprocă a electricităţii de semn contrariu, iar laţii, cei mai îndepărtaţi, sunt mai uşor de desprins de atom, legătura lor cu atomul fiind mai slabă. Atomul normal trebuie să conţină exact acelaşi număr de protoni cât şi de electroni. Cel mai simplu atom, acela al hidrogenului, nu conţine decât un proton şi un electron; vine apoi heliu, care conţine patru protoni şi patru electroni,

oxigenul 16 din fiecare şi aşa mai departe. Acestea sunt elementele fundamentale care constituie toate obiectele materiale. Proprietăţile fizice ale acestora sunt determinate de dispoziţia acestor unităţi sau de combinarea lor, atomi sau molecule.

În afară de protoni şi electroni, mai este şi un alt element constituant al materiei, pe care-l numim energie; fără a-i cunoaşte de loc natura. Cum lumina este socotită ca formată din particule, putem zice că noi vedem soarele, pentru că el ne bombardează cu proiectile, compuse din protoni şi electroni, soarele nu ne bombardează, nici cu protoni nici cu electroni, ci cu ***fotoni***, care sunt o energie ce se propagă liber.

Această energie poate exista, sau asociată cu materia, sau liberă şi fără materie. Iată un alt aspect al problemei şi al soluţiei ei, pe care-l găsim la un alt savant englez, Julian Huxley. A trebuit să fie, spune acesta, o vreme când materia, în înţelesul obişnuit al

cuvântului, nu exista; ***când nu existau atomi, ci numai electroni liberi.***

Din această stare a decurs alta, în care au apărut, prima dată, diferitele sisteme de electroni, numite atomi; mai târziu, unii atomi, putându-se uni cu alţii, au produs molecule. Făcând un enorm salt în timp, ajungem la momentul când pierderea prin raţiune a căldurii a făcut să scoboare temperatura la suprafaţa pământului la 100 de grade centigrade, atunci, a apărut apa, în care s-au condensat aburii şi a început procesul dizolvării elementelor solubile, care altfel ar fi rămas în inacţiune proprie stării solide, şi de aici s-a intrat în noua fază a mobilităţii, a vieţii chimice.

Întrucât priveşte energia materiei inorganice, ce tinde să se degradeze, adică să devină mai puţin utilizabilă, în orice utilizare a căldurii, o parte din ea se risipeşte în pierdere şi devine inutilizabilă. Ultima stare a Universului, considerat ca mecanism pur

fizico-chimic, va fi de inactivitate şi de moarte generală. Căldura este o energie, însă nu este utilizabilă decât când poate să curgă de la un corp cald într-unul rece. Tendinţa energiei este spre o egalizare a căldurii prin raţiune, la o uniformitate universală, care este moarte şi inacţiune, căci energia nu mai are putinţă să curgă de la un corp cald către unul mai rece.

Întrucât universul este un sistem închis, orice acţiune sau reacţiune chimică micşorează capitalul lui de energie utilizabilă. Universul evoluează deci către o stare finală, în care nicio diferenţă de nivel energetic nu va mai exista, adică către un zero absolut şi o imobilitate universală. Aceasta va fi isprăvitul materiei, a tuturor raţiunilor, adevărata moarte a lumilor. Cantităţile de energie dispărute cresc cu cât descresc cantităţile de energie utilizabilă şi constituie ceea ce se numeşte ***Entropia***, care reprezintă echivalentul absenţei materiei, adică absenţa totală de diferenţă de nivel în

toate domeniile, temperatură uniformă, nici fiinţe, nici lucruri, nici lumină, nici sunete. Lecomte du Nouÿ, L'Avenir de l'Esprit, pag. 64 – 65).

Fiecare stare a Universului va fi urmată de o stare de entropie superioară astfel că universul va evolua prin intermediul unei serii de stări entropice crescânde până se atinge o stare de entropie maximă. Atunci va trebui să se repauzeze, nu în sensul că fiecare atom să rămână în repaus, ci în sensul că ce-l caracterizează, în general, să nu se schimbe. J. Jean, pag. 173). „În acest moment, în spaţiile interstelare ale sistemului galactic, temperatura este de 2 – 3 grade numai; în vecinătatea pământului, ea este de 280 grade; la suprafaţa soarelui, la aproape 6.000 grade, în centrul lui sau 40 sau 50 milioane grade. Creşterea entropiei nu va înceta decât când toate acele regiuni vor avea aceeaşi temperatură, energia radiantă fiind atunci difuzată uniform în spaţiu. Numai atunci universul va fi atins starea sa definitivă, în

întregimea lui, universul evoluează repede către un astfel de rezultat.

Soarele more, vărsând, în fiecare minut, câte 250 milioane de tone din substanţa sa, sub formă de raze. El micşorează astfel căldura sa proprie şi o măreşte pe cea a spaţiului gol. Şi celelalte stele fac la fel". **James Jeans**, *Les nouvelles bases philosophiques de la science*, Paris 1935, pag. 281)

Structura şi evoluţia universului.

După G. Lemaître, materia universului ar fi fost concentrată, toată, într-un spaţiu strâmt, constituind un fel de atom gigantic, care a făcut explozie şi a însemnat începutul unei expansiuni. De aici provine mişcare a de îndepărtare care animează golurile şi din care rezultă un proces de rarificare a universului, scăderea densităţii lui materiale, golurile îndepărtându-se între ele, cu viteze

considerabile diferite. Există mai multe ipoteze, care explică şi descriu acest fenomen global.

După (una din acestea) Lockzer = orice stea trece prin următorul ciclu: mai întâi nebuloasă foarte rece; materia foarte rarefiată a nebuloaselor, s-ar condensa în jurul unor centre formate la întâmplare în mijlocul masei. Izbirea acestora ar provoca o ridicare termică progresivă şi formarea stelelor foarte calde, caracterizate printr-o stare de disociere a elementelor. Din acest moment, stelele, rătăcindu-se ar trece prin stări inversate şi ar apare succesiv diferitele elemente simple, începând de la cele cu greutăţi atomice slabe spre cele cu atomi grei, ca plumbul şi bismutul.

Svante Arrhenius admite că socri rătăciţi, întâlnindu-se la întâmplare, în spaţiu, formează o nova, adică o stea nouă, animată de o mişcare de rotaţie repede, ca urmare a izbirii mai mult sau mai puţin tangenţială. Din această izbire, rezultă o formidabilă

ridicare de temperatură şi astfel nou la aspectul unei nebuloase spirale. După aceea, începe faza de răcire.

E. Belot aduce o ipoteză cartezianã, aceea a unor vârtejuri şi unor nori cosmici, animaţi de viteze diferite şi intrând în conflict, care sunt de ajuns să explice formarea centrelor de vârtejuri (tourbillonmente) de condensare.

Diferitele ipoteze emise asupra originii universului material, sunt de acord să recunoască importanţa legii termodinamice, care rezumă şi explică evoluţia cosmică a sistemelor solare din univers şi evoluţia geologică a planetei noastre.

Conform acestei legi, atât soarta sistemului nostru solar, cât şi a oricărui alt sistem ceresc, este de la început pecetluită. Toate termină printr-o uniformizare şi nivelare completă, aşa încât nicio mişcare nu mai este posibilă; printr-o stare de echilibru stabil, în care orice activitate şi orice viaţă devin imposibile.

Întrebarea este, dacă această stare de nivelare, stagnare şi moarte poate rămâne definitivă; căci aceasta ar însemna ca universul, având un sfârşit, trebuie să fi avut şi un început. Nu poate avea un sfârşit decât ceea ce are un început.

Legea termodinamică pare a impune această concluzie; Universul a început la un moment dat, văzurăm cum, şi va muri, când nivelarea şi uniformizarea lui va fi completă şi definitivă.

Universul poate fi considerat ca etern, infinit în spaţiu şi timp, însă atunci evoluţia este ciclică, adică traversează de nenumărate ori, aceleaşi faze, începe şi termină ciclul lui de transformări de nenumărate ori, în fiecare din sistemele solare care-l compun, deşi aceasta contrazice fundamental legea termodinamică. Acesta-i argumentul pentru care Eddington respinge existenţa ciclică a Universului, alţii însă nu se opresc la acest argument. Tolman a descoperit că dacă aplicăm legii

termodinamice principiul relativităţii generale, nu se mai poate prevede moartea universului şi se va ajunge la concepţia unui Univers ciclic. Un alt argument, în favoarea concepţiei unui univers ciclic, ete constatarea că elementele corpusculare inter-atomice, protonii, electronii şi neutronii, în evoluţia lor, nu se supun legii termodinamice, ci altor legi şi că prin urmare, principiile termodinamice guvernează numai evoluţia universului macroscopic, are a început acum câteva miliarde de ani. Mai există şi alte concepţii la aplicarea legii termodinamice, Lacomte du Nouÿ dă ca exemplu disimetria, care caracterizează viaţa pe care apariţia vieţii o introduce în univers şi este incompatibilă cu legea termodinamică, pe care o contrazice. Cu viaţa, începe un proces evolutiv, nou, inedit, opus chiar progresului evoluţiei termodinamice şi care se suprapune acestuia.

În rezumat, deci, galaxiile şi sistemele solare sunt

existenţe ciclice şi prin urmare eterne. Încep totdeauna prin o întâlnire, care constituie o izbire între două corpuri cereşti epuizate, moarte, traversează o succesiune de faze, pe care le domină legea termodinamică a lui Carnot şi Celsius. În cursul acestei evoluţii a materiei, apare viaţa şi procesul evoluţiei vitale, diferită, de sens opus şi suprapusă evoluţiei materiei. Este de notat şi important de reţinut că, datorită imensei distanţe dintre corpurile cereşti, distanţe care, conform legii expansiunii, cresc şi fac ca corpurile cereşti şi galaxiile să se îndepărteze unele de altele, cu viteze formidabile, – întâlnirea şi izbirea dintre corpurile cereşti devine din ce în ce mai rară, mai puţin probabilă.

Eddington a calculat că, încete zece milioane de milioane de ani, de când există universul, numai una dintr-o sută de milioane de stele s-a putut izbi cu alta şi a putut da un sistem de planete ca al nostru. Sistemul

planetar este deci o foarte rară excepţie, departe de a fi regulă.

Sistemul Solar. Naşterea Pământului şi Evoluţia Geologică

Naşterea pământului şi a celorlalte planete. Iată cum o prezintă Ed. Périer: „În epoca în care s-au format materialele care constituie soarele, ele erau deja dispuse în ordinea densităţii lor crescânde şi planetele nu s-au născut la întâmplare, ci la date determinate, care corespund cu fazele succesive ale contracţiunii provocate de răcirea corpului soarelui. Planetele cele mai îndepărtate, primele probabil formate, sunt într-adevăr foarte mari, foarte uşoare şi cum au stat mult în fuziune, au dat şi ele naştere la numeroşi sateliţi. Aceste planete sunt Neptun, Uranus, Saturn şi Jupiter, apoi vin brusc planete mult mai dense şi mai mici,

neavând decât un mic număr de sateliţi; Marte, Pământul, Venus şi Mercur. Densitatea lui Neptun este de 1,7; a lui Uranus 1,5; a lui Jupiter 1,3. Saturn este aşa de uşor că ar pluti pe apă, dimpotrivă, densitatea lui Marte este de 3.9; a Pământului 5,5, a lui Venus este de 4,4 şi a lui Mercur de 6,5. În epoca când s-au născut planetele, temperatura soarelui atunci nu putea fi inferioară celei de azi; este deci sigur că aceşti aştri s-au despărţit de soare în stare lichidă, dacă nu gazoasă, forma lor sensibil sferoidală şi chiar turtirea lor la poli o confirmă.

Mai târziu numai, gazele atmosferice degajându-se, suprafaţa lor s-a putut consolida. Cel puţin aşa s-au petrecut lucrurile pe pământ. Apa, în vremea aceea, făcea parte din atmosferă, suprafaţa solului fiind prea caldă pentru ca să poată subzista în stare lichidă, pe măsură ce solul se răcea, ea s-a precipitat puţin câte puţin şi atmosfera, suprafaţa solului fiind prea caldă

pentru ca să poată subzista în stare lichidă, pe măsură ce solul se răcea, ea s-a precipitat puţin câte puţin şi atmosfera pe care o înceţoşa cu vapori se limpezea”.

În primele capitole ale operei sale capitale, unde rezumă şi pune la punct rezultatele ştiinţifice câştigate cu privire la formaţiunea şi evoluţia geologică a pământului, Ed. Périer dresează actul de naştere al planetei noastre, şi stabileşte cum s-ar zice starea sa civilă. Găsim deci aici materia pe care o tratează şi Biblia în primele zece versete din Cartea Facerii, paragraful I; însă prezentarea chestiunilor diferă în precizie, exactitate şi în viziunea clară cu tot ce au adus trei mii de ani sau mai bine, care ne despart de ştiinţa caldeeană pe care Moise a rezumat-o în acest paragraf. În plus, Périer ne prezintă fizionomia planetei noastre, trăsăturile şi evoluţia ei şi raţiunea care le-a determinat cum sunt şi ceea ce sunt acum. Périer are cuvântul.

„Răcirea pământului nu a avut ca efect numai să

separe apele de atmosferă şi să le facă să se condenseze la suprafaţa sa, ci a mai adus cu timpul şi alte modificări în raporturile dintre apă şi coaja colidă. La început, aceasta era desigur exact sferică şi apele o acopereau deopotrivă peste tot. Aerul, apa şi pământul formau trei sfere concentrice; coaja solidă acoperea ea însăşi masa centrală rămasă incandescentă, în stare de fuziune. Răcirea a tulburat cu încetul regularitatea acestei geometrii. Omogenă, retractându-se repede ca toate lichidele, masa centrală n-ar fi întârziat să se separe de coaja solidă şi să lase un gol sub ea, dacă aceasta nu s-ar fi deformat pentru ca să-şi restrângă capacitatea.

Un calcul geometric foarte simplu, stabilind că, la o suprafaţă egală, sfera este solidul al cărui volum este cel mai mare, iar tetraedrul cel al cărui volum este cel mai mic, prin chiar efectul răcirii, scoarţa pământului a trebuit să tindă a trece la forma unei piramide triunghiulare cu patru feţe, ale cărei patru vârfuri şi

partea muchiilor ce le uneşte au trebuit să se ridice deasupra apelor. Marea, cum spune Biblia, a fost separată de uscat. S-ar putea crede, înainte de toate, că dispoziţia actuală a continentelor şi a mărilor confirmă acest calcul. Polul Nord este ocupat de o mare, care acoperă baza piramidei; la polul Sud, un continent arată vârful opus bazei; continentul euro-african reprezintă una din muchiile laterale; cele două Americi corespund celei de a doua muchii a piramidei; continentului asiatico-australian, separat de Europa prin depresiunea arabo-caspiană, fundul unei străvechi mări, joacă rolul celei de a treia muchii.

Aceste trei mase continentale se lărgesc la nord şi se subţiază la sud, aşa cum le convine. Mai mult: Pământul învârtindu-se în jurul axei, fiecare din meridianele sale se învârtesc într-un timp dat cu un acelaşi unchi. Dar, pentru a se învârti cu un acelaşi unghi, punctele mărginaşe ecuatorului trebuie să

parcurgă un arc de cerc cu mult mai lung decât cele ce mărginesc polii; ele merg deci cu mult mai repede în sens tangenţial. Dacă acum o parte din acest meridian se scufundă punctele scufundate mergând mai repede vor fi în avans faţă de punctele ieşite şi aşa destul de moale, şi continentele vor trebui să-şi sucească vârful spre orient. Această sucire, evidentă pentru America, trebuie să aducă ruptura continentelor la mijloc şi aceasta va fi raţiunea existenţei unei mări Mediterane, a mării Antilelor, a despărţirii continentului australian, desprinde de Asia.

Conturul continentelor, întinderea lor, înălţimea lor, au variat de multe ori. Unele teritorii mult timp continuu au fost tăiate în multe altele; insule izolate au fost sudate între ele şi au fost alăturate continentelor vecine, vaste ţări astfel alcătuite au fost din nou împărţite prin năvala apelor **Pérrier**, *La Terre avant l'histoire, pag. 14,15,16*)

Aceasta este, în rezultat, conţinutul actului de **stare**

civilă pe care ed. Péririer îl redactează pentru a consemna cum s-a născut şi s-a format planeta ce locui. În fond, cuprinsul acestui capitol nu se deosebeşte prea mult de conţinutul primelor 10 versete biblice ale primului paragraf din ***Cartea Facerii***.

În timpul şi pe măsură ce materia incandescentă se condensează spre a constitui scoarţa pământului, se generează materia de care se ocupă ştiinţele fizico-chimice şi care rezultă din organizarea elementelor cele mai simple şi ireductibile, protoni, electroni în atomi, compuşi, după cum am văzut, într-un nucleu de protoni, în jurul căruia se învârtesc electroni al căror număr şi distanţele sunt diferite după natura corpurilor elementare. Fizica şi chimia, după concepţiile mai noi, par a se constitui într-o singură şi unică ştiinţă, ştiinţa electronului, căutându-se a se stabili legături între diferitele capitole ale fizicii şi între acelea ale chimiei.

Cum există însă pe lângă electroni, protoni, neutroni şi fotoni şi un alt element, energia, fenomenele fizice sunt modalităţi sau genuri diferite ale energiei, sunet, lumină, căldură, electricitate, radioactivitate, sunt astfel de specii sau genuri de energie, de mişcare ale electronului de pe sfera exterioară a atomului. Energia se diferenţiază deci în sunet, în lumină, căldură, electricitate, care sunt specii sau genuri de energie comparabile cu genurile sau speţele biologice. Legea lui Robert Mayer a echivalenţei diferitelor forme de energie, este dovada că fenomenele fizice sunt simple diferenţieri ale energiei, cum speţele sunt diferenţieri ale vieţii. Astfel, căldura se poate transforma în lumină şi căldură etc.

Fiecare din aceste forme specifice are legile ei. Optica are legile ei care sunt specificul ei. Acustica la fel. Electricitatea, căldura, radioacţiunea au fiecare legi care constituie specificitatea lor. Conservarea energiei,

rezultat al acestei legi a echivalenţei, este prima propoziţie a legii lui Carnot, a cărei a doua propoziţie este degradarea, evoluţia regresivă a energiei, adică entropia, moartea materiei, epuizarea potenţialului energiei utilizabile duce la nivelarea, omogenizarea completă. La o completă nivelare şi lipsă de orice diferenţă.

La rândul lor, fiecare din aceste forme sau moduri specifice de energie se prezintă sub forme şi aspecte variate; gradele de căldură, culorile şi combinaţiile şi nuanţele lor foarte variate calitativ şi la intensitate, care sunt tot atâtea variaţii sau subspecii de lumină, electricitatea este statică sau dinamică şi există într-o infinitate de forme şi combinaţii utilizabile în practică.

Energia care este la baza fenomenelor chimice are ca substrat masa de materie primordială, care este la început omogenă, dar care se diferenţiază, ca şi energia, într-un număr dat de corpuri sau substanţe chimice

ireductibile. Numărul acestor substanţe este până acum de 93 sau 943, socotind numai pe cele care au putut fi până acum izolate şi identificate.

Aceste corpuri, diferenţieri ale materiei omogene, constituie tot atâtea moduri specifice ale materiei. Diferenţa dintre ele, care le specifică, este constituită din greutăţile lor atomice şi de numărul de electroni ce conţin atomii lor. În ordinea numărului de electroni, aceste substanţe chimice constituie tabloul lui Mendeleev, care începe cu hidrogenul, cu un electron, şi se termină cu Sequaniu, cu 93 electroni.

Aceste elemente chimice ireductibile, care formează tot atâtea specii de materii, se împart în genuri sau familii deosebite. Numărul familiilor între care se distribuie corpurile chimice este de 19. Printre acestea, mai caracteristice şi cunoscute sunt familiile alcalinelor, carbonaţilor, azotiţilor, sulfiţilor, metalelor nobile, ale fierului etc. Asemănările elementelor care compun o

familie se datoresc numărului de electroni de pe sfera lor exterioară. Când la mai multe corpuri, se găseşte acelaşi număr de electroni pe sfera exterioară a atomilor, aceste corpuri vor avea aceeaşi valenţă şi prezintă asemănări notabile.

Combinaţiile chimice, aliajele şi sintezele corpurilor simple produc corpurile chimice compuse, pe baza afinităţilor şi valenţelor proprii fiecărui element. Aceste combinaţii pot fi în număr foarte mare şi produc un foarte mare număr de corpuri diferite care sunt ca nişte variante şi sub specii ale substanţelor pure. Chimia organică este întreagă clădită pe bază de carbon, a cărui natură este prodigios de proteică. Variaţiile, metamorfozele acestui element simplu se înşiră între diamant şi cărbunele vulgar, de lemn sau de lignit. Combinaţiile lui cu alte corpuri, numărul compuşilor lui realizaţi sau descoperiţi până acum trece de o sută de mii, adică mai mare decât numărul componentelor

tuturor celorlalte corpuri chimice împreună. Dacă carbonul ar fi lipsit din Univers, materia organică, viaţa şi viaţa conştientă n-ar fi existat niciodată. În condiţiile prin care şi prin vecinătăţile chimice cu alte corpuri, carbonul pur a suferit un proces de diferenţiere, de compoziţie şi de îmbogăţire excepţional de variat, că din substanţa lui, ca dintr-un exemplar unic, s-au produs patru sute de mii de variaţii în care această substanţă intră în doze şi modalităţi al căror număr atinge această cifră. În industrie, chimia industrială, care a analizat nenumăraţi compuşi ai carbonului, a putut să-i refacă recompunându-i în multe alte feluri, după necesităţile vieţii practice.

Carbonul şi materia organică la baza căreia stă carbonul sunt sau stofa din care este făcută viaţa, sau viaţa este stofa din care este făcut carbonul şi materia organică, în special carbonul de origine vegetală sub toate formele lui. În adevăr, după cum avem să vedem

îndată, lumina şi căldura sunt agenţii principali ai apariţiei şi întreţinerii vieţii. Viaţa n-a fost posibilă decât când planeta a ajuns la un grad dat de răcire, pierzând foarte mult din căldura ei iniţială, ea este produsul unei relative degradări a energiei. La rândul ei, chimia procură vieţii carbonul care este substanţa vieţii şi apa sau umiditatea, care îi sunt tot atât de indispensabile ca şi căldura şi lumina.

Deci lumina, căldura, carbonul şi apa sunt puntea de trecere de la chimia organică la chimia organismelor vii.

Capitolul II

ORIGINEA ŞI EVOLUŢIA VIEŢII

Degradarea energiei şi viaţa.

Ceea ce se poate numi evoluţia universului fizic material constă, după cum am văzut, într-un fel de moarte lentă şi progresivă a materiei. Cel de al doilea principiu al termodinamicii este o condamnare la moarte sigură, înceată dar inexorabilă a universului fizic. Dacă direcţia principală a evoluţiei materiei este către o degradare a energiei, o direcţie subsidiară a ei merge către forme de materii tot mai diferenţiate şi complexe. Direcţia evoluţiei materiei vii este în diferite feluri opusă evoluţiei materiei organice. Acest proces poate fi redat în aceşti termeni: mai multă viaţă, mai multă diferenţiere în cantitate şi calitate; tot mai multă materie sustrasă stării anorganice şi încorporată vieţii,

constituind astfel procesul de denivelare şi de diferenţiere a materiei vii, în corpuri de formă din ce în ce mai complexă, opus procesului de nivelare şi de omogenizare al energiei fizico-chimice care constituie *entropia*. În timpul cât durează această lungă agonie a materiei, a universului fizic – entropia –, se constată că globul pământesc evoluează ca şi cum ar fi un imens ou, pe care soarele, din care a ieşit îl cloceşte cu razele sale, şi-l face să treacă printr-o serie de faze geologice şi climaterice care permit şi înlesnesc apariţia vieţii şi evoluţia ei, prezentând o reală analogie cu evoluţia embrionară a unui ou în incubaţie. Cu alte cuvinte, procesul lent al degradării energiei, adică al morţii Universului, permite şi prepară condiţii favorabile vieţii şi procesului evoluţiei materiei vii, cu care merge paralel şi concomitent. Astfel, pe pământ, viaţa se nutreşte şi trăieşte din moartea materiei, materia murind, energia degradându-se, oferă condiţiile naşterii vieţii şi

dezvoltării ei.

Procesul evoluţiei vieţii scapă legii degradării energiei, triumfă contra ei şi o contrariază. „Dacă materia inertă se supune celui de al doilea principiu termodinamic, ceea ce numim viaţa parvine să i se sustragă. Se poate chiar defini raţional viaţa ca posedând aptitudine specială de a scăpa acestei legi. Probabil nu poate scăpa legilor fizicii atomice, dar este capabilă să se sustragă legilor statistice ale probabilităţilor. Cu cât viaţa este de un nivel mai înalt, cu atât este mai mare capacitatea sa de evaziune.

Întrucât există excepţii de la legea entropiei pe faţa pământului, sunt opera vieţii, zice James Jeans1. Iată, zice dânsul, aurul care, în loc să fie răspândit pe toată suprafaţa pământului, cum a fost el la origine, îl vedem concentrându-se în anumite regiuni şi centre, şi asta în contrazicere cu cel de-al doilea principiu al

termodinamicii. Tot astfel se constată că focul şi căldura se produc în ţările recii şi în timpul iernii, după cum gheaţa se produce vara în timpul celor mai mari călduri, ceea ce constituie o flagrantă înfrângere a termodinamicii. Este ca şi cum te-ai aştepta ca apa să îngheţe, când ai pus-o la foc să fiarbă. Toate aceste excepţii la legea entropiei sunt isprăvile vieţii şi ale omului în special.

Deşi viaţa şi procesul ei evolutiv contrazic termodinamica şi sunt incompatibile cu ea, totuşi ea n-a fost, zice Lecomte du Nouÿ2, decât stadiul de preparaţie al apariţiei vieţii, care ar fi astfel fenomenul principal către care tindea evoluţia energetică, de la început, şi pe care legile valabile pentru materia inertă nu permiteau să-l prevezi". Lecomte du Nouÿ, *L'avenir de l'esprit*, p.70).

---

[1] Sir James Jeans - fizician şi matematician englez (1877- 1946)
[2] Pierre Lecomte de Nouy - biofizician şi filozof francez (1883-1947)

Apariţia bruscă a vieţii a marcat începutul unui proces de evoluţie, care, ca şi cel de-al doilea principiu al termodinamicii, s-a suprapus celor care existau deja.

Procesul care domină lumea microscopică: formarea atomilor din protoni, electroni şi neutroni, este anterior evoluţiei termodinamicii; el a creat galaxiile. „Nu este interzis să admiţi că cea de-a doua mare revoluţie cosmică, revoluţie energetică, neglijabilă, dar importantă pentru om să fi fost punctul de plecare al unei a treia evoluţii, supusă, la rându-i, la legi noi şi adesea contradictorii, în aparenţă cu cele ce guvernau stadiul anterior". Lecomte du Nouÿ, *L'avenir de l'esprit*, p.69). Se poate deci concepe, pe deasupra evoluţiilor care ne sunt accesibile, o evoluţie a evoluţiilor care scapă eforturilor inteligenţei noastre. Se va putea vedea din capitolele ce urmează, dacă această evoluţie a evoluţiilor nu se poate, totuşi, descoperi sau, cel puţin, prevedea.

Problema originii vieţii

Originea vieţii, problemă, dacă nu insolubilă, una care comportă mai multe soluţii fără nicio posibilitate de a o şti pe cea adevărată. Odată înlăturată ipoteza biblică a creaţiei, „s-a admis, spune Ed. Périer, că forţele naturale erau, prin ele însele, capabile să dea naştere unui germen, sau că, unele substanţe anume, sub acţiunea razelor solare, în cursul fermentaţiilor (…) erau capabile să se organizeze; aceasta este doctrina generaţiei spontanee, căreia, Joly[3], Arhimede Pouchet[4] şi Musset[5] încearcă să-i dea o formă ştiinţifică, doctrină pe care Aristotel o expusese deja, pe care Lamarck[6] o acceptase, şi care, susţinută, contra lui

[3] John Joly - fizician irlandez (1857-1933)
[4] Felix Arhimede Pouchet - naturalist francez (1800-1872)
[5] Alfred de Musset - scriitor francez (1810-1857)
[6] Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier de la Marck - naturalist francez (1744-1829)

Pasteur, de savanţi ca Musset, Joly şi Pouchet, simpatizată de medici, preconizată de filosofii materialişti, termină prin a lua, în secolul din urmă, aerul de ştiinţă". În adevăr, pentru H. Spencer[7] nu există soluţie de continuitate de la un cap la altul al evoluţiei care este legea universului. Viaţa derivă din materie, după cum conştiinţa şi spiritul sunt derivatele vieţii. În favoarea aceste teze pare a pleda şi Pérrier. Să-i trecem din nou cuvântul. „Insuccesele chimiei în încercările sale de a realiza o substanţă azotată, cum este albumina, simplul alb al oului, inert totuşi, putea să nu fie decât temporare. Nu reuşişe Berthelot[8] să combine direct carbonul cu hidrogenul şi azotul; nu reuşişe să facă sinteza zahărului, şi înainte lui, în timpul lui, după el, chimiştii nu reuşiseră să fabrice o infinitate de substanţe de care se spunea odinioară că sunt opera

[7] Herbert Spencer - filozof, biolog şi sociolog englez (1820-1903)
[8] Marcellin Pierre Eugène Berthelot - chimist francez (1827 –1907)

exclusivă şi numai a vieţii? Odată binecunoscută constituţia substanţelor azotate, analoge albuminei, căci cei mai abili chimişti pentru aceasta se străduiau, nu aveau toate şansele posibile pentru a izbuti să o reconstruiască şi dacă protoplasma nu era, la urma urmelor, decât una din ele, dotată cu o nestabilitate şi cu o putere de reconstituire deosebită, era oare riscant să te gândeşti că va ieşi într-o zi ceva viu din eprubetele sau baloanele cu reacţii ale chimiştilor?

Fără îndoială ar ieşi amorfă, în masă nedefinită, dar nu i s-ar putea da forma şi activitatea reproducătoare care fac o fiinţă vie? Experienţele lui Pasteur păreau să distrugă întreg acest vis.

În 1821 M. de Montlixault gândea că germenii veniţi din alte planete, poate şi mai de departe, fuseseră aduşi pe Pământ – nu se ştie cum –, căci nu exista vânt în spaţiile interplanetare pentru a duce cu sine sporii. Aceşti germeni se dezvoltaseră pe solul nostru şi

dăduseră primele fiinţe vii. În 1853, ipoteza lui M. de Montlixault fu reluată şi dezvoltată de contele de Kesselring9. Viaţa, spunea el, este veşnică, aşa cum este şi lumea; dar în cursul timpului ea se deplasează.

Unii germeni, călătorind neîncetat dintr-un sistem solar într-altul, fecundează aştrii gata să-i primească, însufleţesc viaţa acolo unde vreo catastrofă prematură o stinsese, o îmbogăţesc acolo unde ea exista deja, aducând cu ei mai multă varietate.

Trebuia, cu toate acestea, aşa cum am spus, să se găsească pentru aceşti germeni un mijloc de locomoţiune. În 1865, contele de Salles-Guyon socotea că ei ne vin cuprinşi în meteori sau pietrele căzute din cer; asta însemna să presupui că vin dintr-o planetă distrusă, căreia ar trebui să-i atribui o foarte abundentă bogăţie de viaţă. Richter şi Cohn preferă să se adreseze

[9]Alexander Friedrich Michael Lebrecht Nikolaus Arthur, Graf von Keyserling - botanist şi zoolog german (1815-1891)

prafului cosmic sau cometelor care parcurg întinse spaţii, semănând viaţa în trecerea lor. Marii fizicieni Helmholtz şi lord Kelvin adoptă această ipoteză, la fel şi şeful botanicii franceze, Philippe van Tieghem. Germenii nu vin numai din plante; ei pot să vină de asemenea din stele, şi prin urmare ar trebui să-i considerăm incombustibili. El numeşte *pyrozoare* animalele născute din aceşti germeni care rezistă la foc. Lucru foarte ciudat! Marele fizician Arhenius accepta ideea însămânţării astrelor, prin spori analogi acelor elemente reproducătoare ale alegelor şi ale ciupercilor, care opun frigului abisurilor o minunată rezistenţă, Aceşti germeni, infinit mai mici, ar fi fost aruncaţi în spaţiu prin forţele repulsive care emană din aştri şi care proiectează atâta abundenţă de praf foarte fin în jurul Soarelui, care formează ceea ce se cheamă coroana sa, destul de vizibilă în eclipsele totale. Se poate să fie germeni atât de mici, pentru că mulţi microbi trec prin

porţelan şi sunt invizibili la ultramicroscop. Dar Becquerel 10 a arătat că unele raze ultraviolete îi omoară; frigul măreşte, este adevărat, rezistenţa lor; dar moartea tot se iveşte până în cele din urmă. Această constatare ruinează ipoteza însămânţării. Această ipoteză nu rezolvă, într-adevăr, nicio chestiune. Ca să explici de unde vin germenii vieţii, trebuie să explici cum au luat naştere aiurea şi nu pe Pământ; nu se face altceva, decât se depărtează dificultatea.

Pe de altă parte, germenii vii sunt toţi alcătuiţi din atomi de aceeaşi natură: carbon, hidrogen, azot, oxigen.

Aceste elemente există pe Pământ ca şi pe celelalte plante care au străbătut, străbat sau vor străbate aceleaşi faze ale evoluţiei; pentru ce aceste elemente chimice s-ar fi combinat ele în afară de Pământ şi ar fi rămas separate de solul nostru? Aceasta ar fi contrar acelui principiu fundamental al oricărei ştiinţe, că aceleaşi

---

[10] Alexandre-Edmond Becquerel - fizician francez (1820 –1891)

cauze produc peste tot aceleaşi efecte. Dacă la o fază oarecare a evoluţiei planetelor, orice ar fi fost viu a putut lua naştere la suprafaţa lor, Pământul nu a făcut excepţie. Trebuie deci să se cerceteze cu temei de ce viaţa, care nu se propagă în prezent decât de la viu la viu, a putut să ia naştere cândva pe globul nostru.

Problema creaţiei vieţii nu mai constă în a prepara o substanţă specială care ar fi baza fizică a vieţii, cum gândea Huxley11, ci de a căuta procedee de sinteză, care permit să realizezi şi să grupezi substanţe obişnuite, inerte în ele înşile, cum sunt hidraţii de carbon, grăsimile, albuminoidele, fermenţii…! Or, există albuminoidă care, amestecată cu alte substanţe albuminoide, se bucura de proprietatea de a fabrica, cu anhidrida carbonică din aer şi din vaporii de apă, hidraţi de carbon care sunt alimentele primitive prin excelenţă; această substanţă este clorofila, materia care colorează

în verde plantele. Hidraţii de carbon odată formaţi, substanţele albuminoide existente şi fermenţii care le însoţesc, folosesc, aceşti hidranţi de carbon pentru a face noi cantităţi de substanţe albuminoide, cuprinse în clorofilă. Graţie clorofilei, viaţa se putu perpetua şi suntem mânaţi să credem că tot aşa primele mase vii erau verzi şi s-ar fi clasat prin urmare, dacă ar fi existat, tot în regnul vegetal.

Vaporii de apă, acidul carbonic venind din aer, neputând pătrunde în amestecul viu decât prin suprafaţa sa, este avantajos ca aceasta să se dezvolte cât mai mult posibil, rezultat care poate fi atins în condiţiile cele mai satisfăcătoare, prin pulverizarea masei iniţiale în mici sfere, în grăunţe microscopice, la fel cu cele care formează pe trunchiul umed al arborilor *Protococus viridis*. Aceste grăunţe, când au atins o oarecare mărime, se multiplică prin bipartiţie; aceasta este

---

[11] Thomas Henry Huxley - biolog englez (1825 – 1895)

originea formării celulare a fiinţelor vii. Că o formă pulverulentă, analogă celei a Protococului, ar fi rezultatul avantajelor ce prezintă din punct de vedere al nutriţiei, ne îndreptăţesc să o conchidem, din faptul că unele organisme, ca ciupercile de argăsit *Fuligo spticum*), care se hrănesc nu prin suprafaţa lor, ci introducând în substanţa lor înseşi părţi alimentare, destinate a fi digerate, pot să formeze mase gelationoase de doi până la trei decimetri în diametru şi de doi sau trei centimetri grosime, susceptibile deja a se mişca târându-se.

Şi chiar sub această formă, nu ar fi imposibil ca regnul animal şi cel vegetal să fi început a se diferenţia unul de altul. Materia verde a plantelor, clorofila, nu poate să combine anhidrida carbonică şi vaporii apei atmosferice, cu eliminarea oxigenului, decât sub acţiunea razelor solare. Deci numai la suprafaţa sa liberă şi luminată, o masă vie capabilă să îndeplinească

această operaţie; dar nimic nu împiedică hidraţii de carbon solubili să străbată masa în întregime, dacă au fost formate în cantitate suficientă, şi nutriţia, a cărei bază ei o formează, să urmeze a se face în interior şi fără lumină, fără materie verde; aceasta este începutul modului de nutriţie al animalelor. Ipoteza Oken[12], a unei gelatine primitive *Urschleim*), din care ar fi luat naştere toate animalele şi plantele, nu este deci de nesusţinut. Totuşi fiinţele reduse la starea unei simple gelatine sunt a Aa de excepţionale, încât, după toată probabilitatea, s-a operat separaţia celor două regnurei, printr-un procedeu analog celui pe care îl descriserăm.

Înmulţirea pe loc, prin diviziune, a acestor firişoare verzi, învelită fiecare cu o membrană alcătuită dintr-un exsudat de hidraţi de carbon neîntrebuinţaţi pentru hrănire, a trebuit să fie îndestulă pentru a asigura formarea unui strat de polen vegetal pe care lumina

[12] Lorenz Oken - naturalist german (1779 –1851)

soarelui a sfârşit prin a nu-l putea străbate; multiplicarea firişoarelor de polen vegetal a continuat totuşi din cauză că hrănirea nu s-a întrerupt. Or, clorofila nu se formează decât sub influenţa radiaţiunilor obscure sau luminoase care alcătuiesc spectrul solar. Aceste raze sunt oprite îndată ce masa pulverulentă a atins o grosime suficientă; dar asta nu împiedică hidraţii de carbon solubili, care prisosesc, de a scoborî, duşi de rouă de exemplu, în straturile adânci; grăunţele rămase în obscuritate vor continua să se învelească cu celuloză şi să se hrănească, prin absorbţia materiilor dizolvate sunt ceea ce numim ciuperci. Mai jos de ele, în stratul nostru bipotetic de grăunţe vii, hidraţii de carbon nu mai pătrund în cantitate suficientă pentru a nu fi absorbiţi în întregime prin nutriţie; grăunţele nu mai formează exsudat de celuloză; gelatina vie rămâne liberă, mobilă ca aceea pe care o formează ciuperca cojii de stejar, întrebuinţată la tăbăcirea pielii. Ea trădează prin mişcări vizibile

excitaţiile pe care le suferă; ea pare prin urmare sensibilă. Mobilitatea şi sensibilitatea caracterizează regnul animal, pe care-l vedem astfel apărând ca o degradare a vegetalelor primitive cu care le leagă formele mixte ale ciupercilor. Mobilitatea şi sensibilitatea au permis animalelor să-şi ia revanşa pe altă cale şi să se ridice la cele mai înalte manifestări ale vieţii.

Astfel, singurul exerciţiu al nutriţiei a fost de-ajuns pentru a descompune stratul nostru ipotetic cu părticele vii, în trei straturi: un strat verde corespunzător algelor, un strat incolor dar cu bobiţe prinse în celuloză, corespunzător ciupercilor, un strat cu bobiţe goale corespunzător animalelor.

Cu aceasta însă problema nu este rezolvată. Experienţele lui Pasteur au dezminţit cu mare succes monismul generaţiei spontanee. Niciodată nu s-a reuşit o experienţă ca s-o dovedească şi s-o verifice, şi tot aşa

niciodată observaţia n-a putut descoperi şi stabili un caz de generaţie spontană. Lecomte du Nouÿ a putut afirma cu competenţă: „Niciodată, cu toate eforturile repetate, care au fost făcute de cei mai străluciţi chimişti, nu s-a putut sintetiza o proteină”. Lecomte du Nouÿ – *L'homme devant la science, pag. 145*).

Ipoteza se dovedeşte, dacă o aprofundezi, neîndestulătore şi ajutorul nostru o recunoaşte: „Rămâne o chestiune cu deosebire îngrijorătoare. De ce, dacă viaţa a putut să apară pe Pământ, aşa cum am arătat mai sus, nu se mai formează şi acum substanţa vie? Condiţiile în care se menţine acum viaţa pe Pământ par să arate calea prin care se poate nădăjdui să se găsească un răspuns la această chestiune.

Animalele ierbivore îşi iau hrana lor numai din vegetale; ele de asemenea sunt deci hrănite numai de plante; ciupercile sunt în acelaşi chip strâns legate de plante, ale căror paraziţi sunt fie direct, fie prin

intermediul animalelor. Vegetalele verzi sunt deci marii furnizori de alimente ai celorlalte fiinţe vii; ele însele scot alimentele lor minerale şi azotate din pământ şi hidraţii de carbon indispensabili din atmosferă, dar ele nu pot s-o facă decât mulţumită radiaţiunilor solare. În definitiv, deci Soarele, şi numai el, întreţine viaţa la suprafaţa globului. Dacă este aşa, şi nimeni nu o va contesta, aceasta ne face natural, să ne întrebăm dacă nu tot el este cel care a făcut-o să ia naştere; dacă vreunele din radiaţiunile sale nu sunt capabile şi mai ales nu au fost capabile să producă direct combinaţiile care intră în alcătuirea substanţelor vii.

Dar iată că Berthelot şi Gaudechon au obţinut sinteza hidranţilor de carbon prin acţiunea reciprocă a anhidridei carbonice şi a apei, fără nicio clorofilă, sub unica influenţă a razelor ultraviolete ieşite dintr-un tub de vapori de mercur. Aceleaşi raze au permis să se obţină amida formică, prin acţiunea lor asupra unui

amestec de anhidridă carbonică şi de gaz amoniac. Amida formică este cea mai simplă din substanţele cuaternare, ale căror substanţe albuminoide sunt cea mai complicată expresie şi al căror amestec formează protoplasma pentru care hidraţii de carbon sunt un aliment: suntem deci pe drumul care trebuie să ducă la viaţă. În orice caz, s-a stabilit că dacă unele raze ultraviolete, omoară sporii, altele sunt capabile numai prin puterea lor să efectueze combinaţii, care sunt posibile – s-a crezut mult timp – numai când ele se află deja în prezenţa vreunor substanţe organice şi acestea sunt desigur razele pentru care atmosfera noastră este transparentă…

În momentul în care Soarele traversa stadii diferite, acţiunile chimice care se produceau pe Pământ, sub influenţa sa, trebuiau să fie mai numeroase şi mult mai puternice decât sunt astăzi. Radiaţiuni ultraviolete, venite din Soare şi capabile să traverseze atmosfera

noastră, puteau să facă atunci ceea ce cele pe care le primim astăzi nu mai sunt capabile să producă prin ele însele. Aşa s-ar explica suprimirea de cum a generaţiilor spontanee. De altă parte, Pământul el însuşi era la acea epocă îndepărtată în altă fază; el poseda o radioactivitate mai mare; atmosfera sa conţinea hidrogen, heliu şi poate alte elemente; altă raţiune pentru ca combinaţiile, astăzi imposibile, să se fi putut produce atunci. Substanţe cuaternare, mai complexe decât amida formică, adevărate substanţe albuminoide, au putut să ia naştere.

Şi dacă este adevărat că toate aceste substanţe au putut fi obţinute în chip izolat, numai prin radiaţiunile diverselor emanaţiuni ale Soarelui sau ale corpurilor radioactive, ajungem să înţelegem că unele din amestecurile lor să fi putut forma primele substanţe vii. Apariţia vieţii reintra deci ca întreaga fiziologie în domeniul forţelor fozico-chimice; ea s-ar fi produs în timpul unor stări de lucruri pe care noi o putem

reconstitui astăzi prin gândire, care permistă fără îndoială în oarecari sisteme stelare, dar care a dispărut pentru totdeauna din sistemul solar. Facultatea de a da naştere materiei vii a fost puţin câte puţin, rezervată fiinţelor vii, pe măsură ce radiaţiile solare şi radioactivitatea Pământului se slăbeau, dar nu a fost întotdeauna privilegiul lor exclusiv.

Originea fizico-chimică a vieţii, astfel stabilită, este o simplă conjunctură întemeiată pe presupuneri, plauzibile poate, dar cu nimic dovedite şi care n-au, din acest motiv, nicio valoare. Dacă viaţa este produsul spontan al materiei, trebuie să admitem că şi materia este produsul a altceva; iar dacă materia este un element etern, fără început, de ce n-am admite că viaţa este şi ea coeternă cu materia, n-are început? A postula un început al vieţii este o înclinare a minţii noastre foarte explicabilă dar cu nimic justificată, şi a cărei explicare o vom vedea ulterior. Noi opunem generaţiei spontanee

afirmarea eternităţii vieţii în univers, afirmare tot atât de puţin fondată în fapt ca şi teoria generaţiei spontanee.

Nu numai că evoluţia vieţii şi viaţa nu continuă, fără hiatus, evoluţia materiei, dar din chiar ce am văzut noi în paginile precedente, rezultă că viaţa şi evoluţia sa urmează o evoluţie opusă evoluţiei materiei, fiind în radicală contradicţie cu legea entropiei. Viaţa este tocmai negaţia entropiei şi viecersa. James Jeans, pe care l-am citat deja, este, în această privinţă, foarte explicit. Lecomte du Nouÿ, în liniile ce urmează, nu face decât să confirme teza noastră: „Entropia, zice el, nivelează inegalităţile, şterge valorile; se poate crede că evoluţia psihologică tinde să le mărească: se poate, cu drept cuvânt, emite ipoteza că totul se petrece ca şi cum ordinea energetică, a cărei creştere entropia ne-o arată, statistic, declinul, fusese înlocuit treptat cu evoluţia fiinţei umane, printr-o organizaţie din ce în ce mai complexă, într-un domeniu care scapă legilor statistice,

domeniul acţiunilor individuale, care nu este de competenţa legilor energetice pe care le-am formulat. Astfel, mersul universului fizic, în direcţia unui haost inert şi al nimicirii, ar fi compensat prin progresiunea paralelă a unui univers imponderabil, acela al spiritului, a cărui rânduială şi perfecţiune s-ar naşte din cenuşa lumii materiale. La început a trebuit să existe o rânduială energetică completă, ideală şi un neant spiritual complet. Puţin câte puţin, rânduiala energetică s-a degradat şi conştiinţa s-a născut progresiv – aceasta conştiinţă minunată, care ne permite să concepem evoluţia universului; la urmă, într-un univers răcit, haotic, redus la neant, în care nicio acţiune fizică nu va mai fi posibilă, ar exist o rânduială perfectă, spirituală, liberată de toate legăturile materiale. „Viaţa – spune acelaşi autor în alt loc *Avenir de l'esprit*, pag. 67) chiar dacă este datorită numai intervenţiei unei fluctuaţii de un gen foarte rar, imprevizibil, pare a fi introdus ceva

nou care nu exista mai înainte, şi anume creaţia unor disimetrii din ce în ce mai mari, incompatibili cu principiul lui Carnot".

La baza diferenţei care există între viaţă şi materie, între celula organică şi moleculele materiei, este faptul că moleculele elementare ale organismelor vii sunt toate caracterizate printr-o asimetrie foarte importantă.

Or, asimetria poate fi exprimată, am văzut, printr-un număr cuprins între 0,5 şi 1. Numărul 1 corespunzând disimetriei celei mari (în exemplul grăunţelor negre şi albe, toate cele albe de o parte şi toate cele negre de altă parte); şi numărul 0,5, întocmirii celei mai simetrice, cea mai probabilă, un număr egal cu grăunţele albe şi negre de o parte şi de cealaltă. Fluctuaţiile cele mai probabile se grupează în jurul treptei de simetrie 0,5. Aceste calcule au fost făcute de Charles Eugene Guye, pentru o moleculă de gradul nesimetric 0,9, în cazul în care m (jumătatea numărului

atomilor constituanţi) este egal cu 1.000, admiţând, pentru a simplifica în mod considerabil problema, ca atomii să aparţină numai la două specoo. Ar fi deci 2000 atomi cu totul. Greutatea atomică a acestor atomi fiind presupusă (o nouă simplificare) egală cu 10, greutatea moleculară este de 20.000, cifră inferioară celei a proteinelor celor mai simple (34.500). Numărul de molecul în cm3 este de 3.1019 (dizolvate la gradul de concentrare mijlocie al proteinelor în sucuri ar fi circa 3,1018) şi probabilitatea apariţiei unei configuraţii de grad disimetric 0,9 ar fi 202 x 10321. Pentru ca o astfel de probabilitate să se producă, ar trebui să înfăţişeze un volum de substanţă care să depăşească orice închipuire: aceea a unei sfere, a cărei rază ar fi aşa de mare încât lumina ar face 1082 ani pentru a parcurge, adică incomparabil mai mare decât întreg universul, înţelegând aici galaxiile cele mai îndepărtate (mai mult decât un sextilion de sexitilion, de sextilion de ori mai

mare).

Probabilitatea de a vedea formându-se, sub acţiunea agitaţiei termice, o singură moleculă de disimetrie înaltă este, practic vorbind, nulă. Într-adevăr, dacă se admit 500 trilioane de amestecuri pe secundă (5 x 1014), ceea ce corespunde ordinului mărimei periodicităţilor luminoase, se găseşte că timpul necesar pentru ca să se formeze „în medie" o moleculă asemănătoare de disimetrie 0,9, într-un volum material egal cu cel al globului pământesc, este chiar de circa 10243 miliarde ani.

Toată probabilitatea care reclamă, pentru a avea în medie o şansă de a se manifesta, admiţând numeroase reacţii, global sau experienţe, pe secundă, un timp cu mult superior duratei presupuse a existenţei globului terestru, sau, dacă vreţi, vârstei Soarelui, ceea ce echivalează imposibilităţii în sens uman.

Or, ar trebui să se recurgă la cifre imense pentru a

explica apariţia vieţii pe Pământ în mijlocul conceptelor noastre ştiinţifice actuale. Una din concluziile imediate ce se poate trage din acest fel de a se înfăţişa lucrurile este că-i infinit mai puţin probabil ca o asemenea conjunctură să se fi manifestat aiurea în Univers, oricare ar fi vârsta ce i se atribuie. Sunt deci trei mari şanse pentru ca viaţa – aşa cum o cunoaştem noi – să nu existe decât pe globul nostru şi nu se va mai întâlni niciodată atunci când, ca urmare a răcirii inevitabile, sau a unui cataclism oarecare, Pământul va înceta să o mai adăpostească. Vedem că este puţin probabil, în sens strict, să admitem că singura întâmplare a agitaţiei termice ar fi reuşit să producă moleculele, sau chiar o singură moleculă aşa de nesimetrică, cum sunt proteinele, pe care noi le găsim invariabil la baza tuturor orgnismelor vii, chiar cele mai simple (spori, microbi). Lecomte du Nouÿ – *L'homme devant la science*, p.137 – 140)

Avem aici demonstraţia, indirectă dar peremptorie, că materia nu poate da naştere vieţii. Cât despre ipoteza că proteina poate fi creată îndată ce condiţiile de răcire a Pământului sunt date, care au permis-o, Lecomte du Nouÿ mărturiseşte că este o ipoteză imposibil de verificat şi chiar de neconceput şi dânsul dă şi motivul: „Într-un sistem izolat creşterea entropiei nu poate corespunde decât unei dezordini din ce în ce mai mari şi unei mişcări de disimetrie; şi în studiul manifestărilor celor mai elementare, nu numai ale vieţii, ci de ale materiilor care o compun, ne izbim de creaţii de disimetrie *Ibid. p.147*).

Care este însă originea acestei disimetrii ce caracterizează molecula vie? Or, dacă excludem generaţia spontană şi legenda biblică a creaţiei, nu mai rămân decât două dezlegări pentru această problemă:

1) germenii vieţii sunt cuprinşi în compoziţia materială a globului nostru;

2) ei au putut veni de aiurea, prin spaţiile interplanetare. Şi când evoluţia termodinamică a fost destul de avansată, Pământul pierzând des temperatura iniţială graţie radiaţiunii, pentru a oferi condiţii climaterice compatibile şi chiar favorabile vieţii, germenii au început a se dezvolta. Prima ipoteză este exclusă, fiindcă masa terestră, în stare de incandescenţă, a fost absolut pasteurizată şi niciun fel de germen n-a putut subzista în ea. Rămâne numai cea de a doua ipoteză, adoptată şi reînnoită de marele savant suedez Svante Arrhenius, şi care, după cum am văzut, fusese mai demult formulată de Montlixault şi apoi de Keyserling.

În adevăr, când condiţiile de căldură şi umezeală au fost realizate, care nu numai să poată permite, dar şi să favorizeze viaţa vegetală şi animală, Pământul era oarecum nubil şi gata să fie, îndrăznesc să zic, fecundat de cerul interstelar. Oul terestru a primit atunci de la

Univers sămânţa de viaţă, din care avea să se dezvolte flora şi fauna noastră.

Ed. Périer a insistat asupra dificultăţilor ce prezintă ipoteza lui Arrhenius, citând pe Becquerel, care arăta că unele raze ultraviolete omoară aceşti germeni, în călătoria lor către Pământ. Périer rămâne să explice apariţia vieţii, după cum am văzut, prin mijlocirea forţelor fizico-chimice, şi ea ar fi avut loc într-o stare de lucruri pe care n-o putem reconstitui azi decât cu imaginaţia şi care persistă, zice dânsul, în alte sisteme solare, însă a dispărut cu totul din sistemul nostru, pe măsură ce radiaţiile solare şi radioactivitatea Pământului s-au slăbit. Or, astronomia fizică, zice dânsul, arătându-ne în stele, care nu sunt de aceeaşi vârstă şi mărime, etapele acestei slăbiri, pune concluziile experienţei lui Pasteur în armonie cu raţiunea şi face de prisos ipotezele îndrăzneţe, dar contrarii spiritului ştiinţific, ca aceea a însămânţării Pământului cu germeni

veniţi de aiurea. Périer crede că substanţa vie este o compoziţie chimică, care s-a format prin acţiunea radiaţiilor ultraviolete de pe vremuri, când Soarele era mai tânăr şi mai puternic, iar astăzi, cu îmbătrânirea lui, puterea lui de generare s-a epuizat. Îmbătrânirea Pământului face că nici el nu mai posedă acea radioactivitate puternică pe care o avea altă dată. Din această cauză numai generaţia spontanee, posibilă atunci, nu mai este acum cu putinţă. Întrucât această conjunctură este mai puţin contrarie spiritului ştiinţific decât a lui Arrhenius, noi nu vedem. Ambele sunt produsul imaginaţiei, cu deosebirea că cea cu influenţa razelor ultraviolete şi cu îmbătrânirea Soarelui scapă oricărei posibilităţi de control experimental.

Dar mai este o consideraţie, care pune şi mai bine în evidenţă caracterul neştiinţific al teoriei generaţiei spontane, ca dezlegare a problemei originii vieţii. Dacă această problemă n-are dezlegare este pentru că, în

realitate, nu există o problemă. A întreba de originea şi de începuturile vieţii este ca şi cum te-ai întreba de originea şi începutul spaţiului şi al timpului, a presupune deci că spaţiul şi timpul au început. Ca să admiţi că viaţa are un început, trebuie să admiţi că protonii, electronii au şi ei un început. Şi-a pus cineva problema originii protonilor şi a electronilor? Se poate pune problema originii primilor protoni şi electroni? Tot aşa de puţin ca şi problema primilor germeni de viaţă. Cum să găseşti soluţia unei probleme, care nu este o problemă şi care, din cauza asta nu poate avea o soluţie? Vom vedea ulterior, mai de-aproape, de ce nu trebuie să se pună astfel de probleme, şi de ce se pun, când se pun. Germenii de viaţă sau moleculele disimetrice, ca şi protonii şi electronii, trebuie să existe în univers de totdeauna şi pentru totdeauna; sunt eterni, n-au nici sfârşit, nici început. Acolo unde faza evolutivă a unei planete, cum este Pământul nostru, a realizat condiţii de

căldură şi umezeală care permit şi favorizează viaţa, germenii veniţi de aiurea se manifestă, se dezvoltă şi creează viaţa. Când pe o planetă materia a pierdut, prin radiaţie, destulă căldură, conform legii entropiei, viaţa devine posibilă; germenii care i-au putut veni prin spaţiile interplanetare se pot dezvolta şi începe un proces evolutiv, paralel cu evoluţia ei geologică, şi, mai exact, în funcţie de această evoluţie fizico-chimico-geologică, şi în sens opus cu entropia.

Procesul evoluţiei vitale nu face decât să urce panta de scoborâre, de nivelare şi degradare a energiei, adică se înfăţişează în dauna materiei, a cărei entropie tinde să crească.

Viaţa se nutreşte din degradaţia energiei, din moartea materiei fizice; ea creează mereu diferenţe calitative, *denivelări*, pentru a le opune nivelării termodinamicii. *Ceea ce se cheamă moartea materiei face posibilă viaţa şi evoluţia vieţii.*

Această funcţiune de diferenţiere, de denivelare şi de concentrare este îndeplinită, în primul rând de viaţa vegetală. Aceasta recuperează energia cheltuită de Soare, o reţine şi o acumulează, depunând-o în imensul depozit de materie organică a pământului, cărbunele şi foarte bogata gamă a compuşilor lui.

Mulţumită acţiunii Soarelui, vegetaţia extrage, din sol şi din aer, elementele minerale azotate şi hidraţii de carbon. Vegetaţia nutreşte ierbivorele, care, la rândul lor, nutresc carnivorele, printre care şi omul.

Ne rămâne să schiţăm, în foarte rezumat, liniile principale ale evoluţiei vieţii, agenţii şi cauzele acestei evoluţii geologice şi climaterice care condiţionează apariţia şi evoluţia formelor animale şi vegetale. Acestea sunt, fiecare, un triumf al vieţii asupra legii entropiei, graţie căreia viaţa se liberează progresiv, cu fiecare progres al ei, de materie şi de fatalitatea legii termodinamicii.

Evoluţia formelor vitale

@Fixarea vegetalelor în solul hrănitor le-a fixat definitiv în stare de vegetale. La vegetale, după cum am văzut, grăunţii vii, goi, se închid într-un veşmânt de celuloză, care-i imobilizează pe loc, pe când, la ciuperci şi în genere la fiinţele dotate cu viaţă animală, grăunţii nefabricând celuloză, în care să se închidă şi să se imobilizeze, rămân liberi şi mobili, traducând în mişcări excitaţiile primite, ceea ce îi face să pară sensibili. Sensibilitatea şi mobilitatea sunt caracteristicile vieţii animale şi i-au permis să-şi ia revanşa, în altă direcţie decât vegetalele şi să se ridice până la cele mai înalte manifestări vitale.

Ciupercile constituie punctul de plecare al vieţii animale, forma de tranziţie între vegetale şi animale. Ele sunt ca un fel de formă degenerată a vieţii vegetale, şi

viaţa animală ar fi produsul degenerării a celei vegetale. De aceea primele forme animale au o structură arborescentă şi par mai mult nişte plante nereuşite care ar fi ratat sau degenerat.

Ne propunem acum să prezentăm, foarte pe scurt, un rezumat al evoluţiei vitale, cu factorii activi şi pasivi care o determină şi o condiţionează, aşa cum ştiinţa ni-i prezintă în vremea din urmă. Care sunt aceşti factori activi şi cum modifică ei fommele şi structurile interioare ale organismelor, modificări care constituie evoluţia formelor vitale: genuri, clase, familii, specii, varietăţi etc? Unii din aceşti agenţi determină şi condiţionează conservarea organismelor sub formele lor specifice; alţii determină schimbări, diferenţieri şi explică evoluţia formelor vitale. Între cei dintâi, avem: *hrana, reproducerea*; printre cel de al doilea avem ca agenţi activi: *ereditatea, sexualitatea, individuaţia şi moartea.* Ca agenţi relativ pasivi ai diferenţierii şi

evoluţiei, avem mediul fizic şi variaţiile lui: *apă, sol, subsol, aer, căldură, umitate, lumină*. Printre agenţii care determină şi conservarea şi diferenţierea, şi deci evoluţia vieţii sunt*: hrana, respiraţia, reproducerea, locomiţiunea, apărarea, adaptarea* şi *selecţia* prin lupta pentru viaţă şi pentru sex. Jocul, foarte variat al combinaţiilor acestor agenţi activi şi pasivi, a dat o infinitate de forme şi de formule de viaţă, care vor constitui gama atât de variată a nenumăratelor forme de viaţă: genurile, ordinele, familiile, speciile şi varietăţile ieşite din diferenţierile şi modificările determinate de aceşti factori.

Funcţiunea reproducerii prin sciziune este consecinţa directă a nutriţiei: atunci când celulă a atins o anume proporţie, se împarte în două, aşa că celula vie, animalul monocelular este, în principiu, nemuritor. El nu moarre decât prin accident. Cât timp se hrăneşte, celula se reproduce şi nu moare decât din lipsă de hrană

sau din accident. Dar tot atât de inexorabilă ca hrana este şi eliminarea resturilor digestive; când şi aceasta este asigurată normal, viaţa celulei este nelimitată. Când sciziunea s-a operat de foarte multe ori, se observă, la unele celule, de pildă la infuzorii, un fel de oboseală, de îmbătrânire şi încetinire a sciziunii. Atunci are loc fenomenul care se cheamă *conjugare*, prin care două celule se apropie şi se unesc, constituind una singură, care continuă a se reproduce normal prin sciziune. Fiecare celulă este compusă din două părţi, din care una, mai mare, care este partea activă a celulei căci ea ia parte la fenomenele vieţii zilnice, şi alta, minusculă, pare a un fel de rezervă de material nuclear, care rămâne inactivă, afară de cazul în care celula de divide. Atunci cele două nucleuri se divid şi două noi organisme sunt produse, în fiecare din ele trecând câte o jumătate din fiecare nucleu. În momentul împreunării dintre cele două celule, nucleul mare al vechii celule se

descompune şi se absoarbe ca şi alimentul în organismul celulei noi. Nucleul mic rezervă se divide în 4: trei părţi dispar, ca şi nucleul mare, în corpul celulei noi; iar una din cele patru pătrimi, cea rămasă, se divide în două, dintre care una din jumătăţi trece în corpul celulei cu care s-a făcut unirea şi de la care ea primeşte, în schimb, jumătatea corespunzătoare celei date; aşa încât, fiecare din ele posedă un nucleu de rezervă, compus din: materia ei nucleară şi jumătate din aceea a celeilalte.

Acest nou nucleu de rezervă se divide şi el în mai multe părţi, din care, unele devin *macronucleul* activ, şi altele *micronucleul* de rezervă şi inactiv. Efectul acestei împreunări de celule este o întinerire a celor două organisme, care continuă a se divide mai departe, întinerire care provine din înlocuirea vechiului macronucleu activ prin o parte din micronucleul inactiv, de rezervă. Macro-nucleul activ, prin chiar activitatea sa, se uzează; pe când micronucleul inactiv, de rezervă,

se păstrează neuzat; de aceea acela este înlocuit prin materia de rezervă a acestuia.

Dar dacă întinerirea rezultă din această operaţie de *endomixie*, ea nu necesită ca indispensabilă conjugarea, căci operaţia se poate face înăuntrul individului celulă, cum se întâmplă la multe specii de infuzori, care continuă să se înmulţească prin sciziune, fără să se mai conjuge şi fără să dea semne de bătrâneţe. De unde rezultă că conjugarea nu este absolut necesară continuării vieţii şi că ea trebuie să aibă altă misiune, altă funcţie decât aceea de a înlătura îmbătrânirea, moartea celulelor. Înlocuirea macronucleului uzat, prin materie din micronucleul de rezervă, se poate face regulat şi periodic, ori de câte ori condiţiile mediului ambinat sunt defavorabile sau nocive, sau macronucleul este uzat. Atunci se formează un altul, cu materie luată din micronucleul său propriu, şi sciziunea se continuă fără încetare, aşa încât viaţa celulei este fără limită.

Unirea a doua celule, cu schimb de substanţe între ele, nu asigură fiinţelor monocelulare întinerirea şi nemurirea, căci pentru aceasta este de-ajuns endomixia.

Efectul conjugării este ca, prin schimbul de materii nucleare, să complice substanţa fiecărei celule cu aceea a celeilalte şi să dea posibilitatea formării de indivizi diferenţiaţi. Cu aceasta, viaţa se complică; fiinţele unicelulare se individualizează şi apare fenomenul eredităţii; căci indivizii ieşiţi din unirea a doua infuzorii moştenesc, în substanţa ce păstrează de la părinţii lor, particularităţile, diferenţierile realizate de ei.

În operaţia conjugării apar deci două funcţiuni: diferenţierea, deci începutul individualizării şi transmiterea la copii a diferenţierii realizate de părinţi. Ereditatea există chiar în operaţia endomixiei, căci o parte din micronucleul inactiv devine macronucleul activ, care înlocuieşte pe cel uzat, şi cealaltă parte continuă ca rezervă inactivă; celula, animalul astfel

regenerat se moşteneşte pe sine însuşi, adică rămâne acelaşi, pe când, prin conjugare, el trece, odată cu jumătăţile celor două nucleuri divizate, şi variaţiunile, particularităţile realizate. În operaţiunea conjugării, sexele nu s-au diferenţiat şi fiecare individ este şi mascul şi feminin, cu diferenţa că junul din ei este mai mult mascul şi celălalt mai mult feminin. Cu conjugarea care anticipează şi prefigurează sexualitatea apare deci individuaţia şi ereditatea, care nu exclud nemurirea. Fără individualizare, care este produsul diferenţierii prin a doua prin a doua celule diferite şi fără ereditate, evoluţia vitală este imposibilă. Cei dintâi factori şi cei mai puternici agenţi ai evoluţiei formelor vitale sunt deci individualizarea şi ereditatea, ambele implicate în operaţia conjugării celulelor. În locul conjugării a apărut, însă, sexualitatea şi unirea sexelor, când, graţie formei pluricelulare, a apărut şi diferenţa între sexul masculin şi cel feminin. Diferenţa între germeni nucleari

masculini şi feminini este că cei dintâi sunt mai activi şi mai puţin înclinaţi să acumuleze în ţesătura lor materii de rezervă; cei din urmă sunt mai puţin activi şi acumulează mai multă materie de rezervă; unii sunt mai minusculi şi foarte mobili, ceilalţi sunt mai mari şi inactivi. Germenul masculin este kinetic, progresiv şi funcţia animală la el dominantă; cel feminin este trofic, conservator, şi, de el, domină funcţia vegetativă. Sexul nu este fundamental, primordial, coexistent cu *viaţa, şi reproducerea sexuală este o funcţie derivată, produs al unei prime evoluţii, destinat să accelereze evoluţia formelor vitale.*

Reproducerea sexuală, produs al diferenţierii, accentuează diferenţierile dintre generaţii şi, în acelaşi timp, le tgransmite descendenţilor, odată cu caracterele lor generice; este aci o *funcţiune şi de conservare, şi de progres*. Odată însă sexualitatea, viaţa, devenită pluricelulară, *metazaură*, devine mai individualiuzată şi

cu *individualizarea apare îmbătrânirea şi moartea*. Unirea sexelor nu întinereşte şi nu poate evita moartea, care apare odată cu sexualitatea, şi rolul acesteia nu este să *evite moartea, ci s-o compenseze*. Avantajul pe care-l prezintă factorul moartea este că elimină indivizii, celulele uzate şi asigură plasticitatea vieţii, dând loc la indivizi tineri; în felul acesta şi ea este o întinerire. Indivizii uzaţi, obosiţi şi îmbătrâniţi sunt eliminaţi şi sexualitatea produce alţii noi, care-i continuă. Ereditatea copiilor de la părinţi este continuarea acestora. Sexualitatea şi ereditatea sunt deci inventate de viaţă, pentru a anula moartea şi a înlesni evoluţia formelor vitale.

În locul marelui nucleu al celulei, avem acum corpul sau *soma* şi în locul macronucleului avem germenii masculini şi feminini, din a căror unire, prin sexualitate, se produce individul nou, în care se prelungesc părinţii, cu ceea ce au între ei şi identic, şi

diferenţiat. Diferenţa între speţe şi varientăţi, între genuri şi clase, evoluţia claselor, speciilor şi a varietăţilor sunt produsul, în primul rând, al sexualităţii şi al eredităţii. De altfel, procesul evoluţiei, rezultat al diferenţierii prin sexualitate, adaptare şi ereditate este, el însuşi, ca şi ereditatea şi sexualitatea, o funcţiune de conservare a vieţii, prin adaptare la diferitele împrejurări, condiţii şi agenţi ai ambianţei fizice, care sunt: apa, subsolul şi solul, aerul, căldura, lumina, umiditatea. Dacă combinăm rolul acestor factori esenţiali ai evoluţiei cu diferenţele ce prezintă mediul fizic şi cu funcţiunile fundamentale mai principale ale vieţii animale: nutrire, respiraţie, mod de reproducere, de apărare şi locomoţiune, avem secretul apariţiei infinitei game de formel vitale.

Evoluţia plantelor s-a făcut altefel şi în alte condiţii, dată fiind deosebirea dintre fiinţele vii şi vegetale. Celulele acestora, fiind închise într-o membrană rigidă

de celuloză, aceasta le-a interzis orice mişcare şi manifestare sensibilă în afară. Fixate în sol, evoluţia lor este foarte simplă şi primele lor forme sunt *algele*, formate din elemente juxtapuse asemănătoare şi colorate de clorofilă, sau ciupercile, care, lipsite de clorofilă, trăiesc, ca şi animalele, pe contul altor organisme, constituind un adevărat punct de trecere între plante şi animale. Dacă fixarea plabntelor depinde de formă şi evoluţia lor, mobilitatea vieţii a determinat formele şi evoluţiile vieţii animale.

Cum primele creaţii ale vieţii, sunt uneori obligate să se fixeze, de exemplu infuzorile, reprezentând, în regnul animal, ceea ce sunt ciupercile în regnul vegetal, infuzoarele iau aspectul şi forma de plante: *encrinii, veretila, coralul, actinia*, ramificate, cu aspecte şi cu forme ca frunzele. S-ar părea că viaţa, diferenţiindu-se între animale şi plante, a ezitate, la început, între formele vegetale şi cele animale, dând primelor creaţii

ale ei forme de plantă. Mobilitatea şi deplasarea vieţii animale, accentuându-se, au impus vieţuitoarelor forma segmentată a viermilor, din diferenţierea cărora au ieşit toate tipurile şi formele nevertebratelor. Dar chiar vetrebratele amintesc structura plantelor: trunchiulor lor este coloana vertebrală şi crăcile şi frunzele, vertebrele şi membrele corpului.

Viaţa animală, în definitiv, a inventat mai întâi câteva tipuri fundamentale originale de nevertebrate, determinate de felul lor de mişcare şi deplasare: viermii segmentaţi, echinodermele, moluşcii, arthopodele şi, în fine, vertebratele. Ereditatea, selecţia şi adaptarea au subdivizat aceste tipuri în clase diferite, după cum trăiesc în apă, pe sol sau în subsol, în aer, după umiditate, temperatură şi lumină. Organele lor – de locomoţiune, de respiraţie, de hrană, de reproducţie şi procesele vitale corespunzătoare – sunt formate prin adaptarea lor la structura mediului fizic în care se nasc

şi trăiesc, diferenţiind cele cinci tipuri în nenumărate speţe şi varietăţi. Ba, mai mult, cum animalele, emigrând, trec de la un mediu la altul, din apă emigrează pe uscat şi iar se întorc să trăiască în apă, potrivit diferitelor transformări ale evoluţiei geologice diferenţierea lor, modificările structurii formelor lor, se complică şi se multiplică la infinit. Astfel, animalele acvatice, emigrând pe uscat, iau forma de viermi segmentaţi, grupul viermilor inelaţi de uscat. La o altă emigrare din apă pe uscat viermii au devenit arachnide. Miriapodele reprezintă grupul fasonat de o a treia emigrare şi insectele constituie grupul a unei a patra emigrări pe uscat.

Progresul s-a făcut prin trecerea de la nevertebratele din apă la cele ce trăţiesc în pământ, de la acestea la cele ce trăiesc în aer. Formele exterioare ale corpului, structura lor interioară, organele de locomoţie, de hrană, de reproducere şi respiraţie, au trebuit să fie modificate

şi remaniate pentru a se conforma cu mediul lichid, solid şi aerian, în care trebuiau să trăiască. Organele de locomoţiune, de hrană, de reproducţie şi de respiraţie sunt altele în aer, altele în apă şi altele pe pământ. Oviparele sunt adaptate apei şi aerului; viviparele mamifere, uscatului.

Primele forme animale au fost acvatice, căci apa a existat exclusiv la început. Cum apa este ea însăşi mobilă, mişcându-se ea deplasează corpurile animalelor, aşa că organele de deplasare ale animalelor acvatice sunt, fireşte, rudimentare, reduse, deoarece nu sunt tot atât de necesare şi importante cât sunt pentru animalele de uscat. Când, prin retragerea apelor, terenul s-a desprins de mări, animalele acvatice înotătoare au trebuit să se adapteze la noile condiţii şi au schimbat, complicat şi îmbogăţit organele lor de locomoţiune, de respiraţie, de alimentare şi de reproducere, diferenţiindu-se în consecinţă. Aceleaşi animale, fiind la

un moment dat, obligate să trăiască în aer, au trebuit să-şi remanieze structura şi organele spre a le adapta la acest mediu, complicându-şi şi mai mult structura şi modificându-şi profund aparatul locomotor şi organul respiraţiei.

Între nevertebrate, desigur insectele zburătoare dau formele cele mai evoluate şi complicate. La insectele zburătoare, un număr perechi de picioare s-a transformat în aripu, păstrând totuşi destule spre se deplasa şi pe pământ, ceea ce dovedeşte că descind din miriapode şi că luxul organelor terestre de locomoţiune le-a permis să transforme unele din ele în aripi spre a se deplasa în aer. Insectele acustice sunt nevertebratele cele mai înapoiate; cele de pe uscat pot atinge forme evolutive destul de avansate, de exemplu furnicile, termitele. Simţurile lor sunt excepţional dezvoltate şi instinctele lor sunt un admirabil surogat de inteligenţă, Când insecta este în acelaşi timp şi aeriană şi terestră şi se

hrăneşte din substanţa altora, cum este de pildă păianjenul, inteligenţa sa devine, ca să zic aşa, genială, depăşeşte simpla consecuţie senzitivă, empirică. Insectele mai sunt dotate cu un prodigios simţ artistic; coloratura unora, cântecul altora, fac din ele nişte pictori şi muzicanţi înnăscuţi. Insectele zburătoare sunt adevărata aristocraţie a nevertebratelor. De altfel, ca şi orice aristocraţie, multe din ele se hrănesc din substanţa unor animale, uneori superioare lor, dat atunci degenerează în paraziţi, aşa cum degenerează de regulă aristocraţiile.

Tipul vertebratelor a evoluat paralel şi cu aceeaşi direcţie, trecând aproape prin aceleaşi faze. Vertebratele apar cu peştii, care sunt exclusiv acvatici. Organele de respiraţie şi de nutriţie sunt adecvate apei; cele de locomoţiune sunt rudimentare, deoarece elasticitatea şi mobilitatea apei nu necesită o prea mare dezvoltare a lor. Ele sunt reduse la aripile înotătoare şi coadă. Când

peştele a locuit periodic pe uscat, a trebuit să se modifice şi a devenit amfibian, modificându-şi în consecinţă organele de locomoţiune prin transformarea aripilor în picioare şi din peşte s-a trezit batracian, care trăieşte regimul mixt al apei şi al uscatului; din care cauză, picioarele lui sunt aşa construite că servesc şi la mers şi la înot.

Evoluţia geologică a globului formând continentele, batracianul, care s-a îndepărtat de apele mărilor, a optat pentru uscat, a renunţat la viaţa în apă ca şi arahnidele; miriapodele şi insectele şi-au modificat în consecinţă şi sistemul respiratoriu şi organele de locomoţie, afară de cazul reptilelor, pe care împrejurări date le-au determinat să se întoarcă la regimul mixt al vieţii în apă şi pe uscat. Acestea au trebuit să-şi remanieze organismul şi să revină, cel puţin în parte, la forma iniţială de amfibian înotător, păstrând însă liniile de structură ale reptilelor. Ele sunt, aşa cum le numeşte Ed.

Pérrier, organisme sau *animale remaniate*. Iată atâtea împrejurări şi fapte care dovedesc că evoluţia vieţii este în funcţiune de evoluţia termo-dinamică a materiei, ale cărei consecinţe, schimbările geologice, determină evoluţia formelor şi speţelor animale pentru a se putea adapta la noile condiţii create.

Survenind un cataclism probabil geologic, vertebratul archeopterixul reptilian, fiu evoluat al broaştei şi nepot al peştelui, după peripeţii nenumărate, s-a trezit, într-o bună zi, pasăre, animal homeoterm, cu sânge cald şi cu temperatură constantă. Acest reptil, adoptând viaţa pe arbori, picioarele lui dinainte i s-au dezvoltat excepţional în dauna celor din urmă şi, fiind nevoit să circule sărind dintr-un arbore în altul, ele s-au diferenţiat şi mai mult şi au luat forma de aripi rudimentare care, ulterior prin exerciţii milenare, au devenit aripi propriu-zise, ce i-au permis să învingă legea gravitaţiei şi să cucerească aerul.

Ca şi fraţii săi rămaşi reptili, el este ovipar, dar a suferit încă două modificări:

a) şi-a modificat aparatul respirator; b) în loc de sânge rece, circulă prin vinele lui sânge cald şi această modificare este de ordin constitutiv, fiind şi cea mai importantă. Când reptilul din pasăre şi-a adus aminte că a trăit cândva numai pe uscat, a cam neglijat uzul aripilor şi, în forma lui de struţ, este pur şi simplu terestru. Atavismul l-a împins să revie la regimul mixt al batracienilor şi unele păsări acumulează înotul cu mersul pe pământ şi cu zborul, modificându-şi în aşa fel organele de locomoţie încât să poată circula şi pe apă şi pe pământ, fără să le împiedice la zburat.

Păsările sunt deci ultima fază a unei direcţiiu de evoluţie a vertebratelor oviare, plecând de la peşti, prin batracieni şi reptile. Păsările posedă, m şi mai înalt grad, calităţile vitale prezentate de insectele aripate. Instinctele lor, simţurile, al văzului şi al auzului, sunt

desigur superioare celor posedate de insecte. Mai sunt dotate, tocmai din cauza văzului şi a auzului lor rafinat, cu un simţ artistic fără de pereche în toată animalitatea, inclusiv cele mai înaintate pe treptele evoluţiei: muzicalitatea şi coloritul. Păsările, unele din ele, sunt cei mai mari arhitecţi, muzicanţi şi pictori – uneori cu tendinţă de caricatură – ai animalităţii. Cu excepţia insectelor şi a oamenilor, sunt unicii cântăreţi naturali ai Universului; niciun alt animal nu cântă propriu-zis. Desigur, regimul alimentar şi locomoţiunea au contribuit cel mai mult la diferenţierea speciilor aviatice. Dacă, pe lângă sau în loc de aripi, ar fi avut mâini, păsările ar fi fost strămoşii noştri şi problema aviaţiei ar fi fost demult rezolvată.

Cu păsările se termină o linie de orientare a evoluţiei vertebratelor. S-ar părea că, tot cu păsările, începe o alta, aceea a mamiferelor, care are de caracteristică fundamentală, ca şi păsările, sângele cald.

Se pare numai, deoarece este mult mai probabil că noua formă de evoluţie are o origine mai veche. Ea pare, după unii, că porneşte din clasa reptilelor; iar alţii o retrogradează până la batracieni. Există analogii şi asemănări aparente, care dau impresia că maniferele se trag mai direct din broaşte decât din reptile; însă intermediarul, care ar fi omologul reptilelor, nu există, sau, dacă o fi existat, el a dispărut. Picioarele, structura formală a corpului animalelor se apropie mai mult de cea a broaştelor decât de a reptilelor.

Logica ar pune originea mamiferelor într-o clasă intermediară între batracieni şi reptile, o clasă de batracieni evoluaţi ca reptile, o clasă care, transformându-se, pe lângă sângele cald ca al păsărilor, au adoptat procedeul vivipar de reproducere şi depun progenitura lor, nu în formă de ou, ci de fiinţă vie – incubaţia făcându-se în interiorul organismului, nu în exterior. În regimul mamiferelor este de altfel clasa

marsupialelor, care face puntea de trecere între ovipare şi mamiferele vivipare. Mamiferele vivipare aduc deci, peste şi alături de sângele cald care este aportul păsărilor, procedeul progeniturii vii şi alăptarea. Nu văd legătura între sângele cald, comun păsărilor şi mamiferelor, viviparitate, caracter specific al mamiferelor.

Desigur, apariţia sângelui cald la animale este datorată schimbării climei, care explică apariţia târzie a mamiferelor şi a păsărilor. În adevăr, primele mamifere vivipare, marsupialele, apar de la începutul perioadei secundare, în triasic, când climatul era cald şi uniform. În infrajurasic apar păsările. Animalele cu sânge cald apar deci în epoci geologice, când temperatura a început să scadă, când scoarţa pământului era liniştită şi climatul era uniform. Şi cu cât au apărut mai tardiv, cu atât sângele lor este mai cald. Dovadă: păsările, care au temperatura sângelui mai ridicată, au apărut când a

început să se răcească atmosfera la pol şi ulterior marsupialele şi rozătoarele. Aceasta explică de ce reptilele, batracienii, peştii şi toate nevertebratele au sângele rece. Toate animalele cu sânge rece auapărut în perioada primară şi în prima epocă a perioadei secundare, când atmosfera era încărcată de umiditate şi ceaţă, temperatura încă foarte ridicată şi uniformă pe toată suprafaţa pământului. Factorul căldură este un agent determinant al dimensiunilor mari ce caracterizează şi arborii şi animalele imense ale acestei epoci.

Această stare climaterică a durat peste un miliard de ani şi oferea condiţii de existenţă favorabile, foarte avantajoase chiar, animalelor cu sânge rece. Atunci ele trăiau intens tot timpul anului. Când atmosfera s-a răcit, în epoca când mamiferele au atins maximum de prosperitate, animalele cu sânge rece ori au dispărut, ori s-au aclimatizat relativ, reducând aproape la zero ritmul

vieţii lor în timpul iernii, când toate, fără excepţie, hibernează. În această privinţă, animalele cu sânge rece sunt în aceeaşi situaţie ca şi plantele, a căror sevă şi vegetaţie este aproape suspendată iarna.

Pare chiar plauzibil că, cu cât atmosfera s-a răcit şi auapărut anotimpuri contrastante de cald şi frig, animalele cu sânge rece n-au mai evoluat, ci au degenerat sau au dispărut.

Evoluţia lor a fost împiedicată de răcirea climei, care, dimpotrivă, a favorizat animalele cu sânge cald, care se bucură de o mobilitate mult mai mare, de mişcări iuţi, care le permit a ataca cu succes, a distruge şi devora pe cele cu sânge rece, mai ales iarna, când acestea hibernează. Aşa audispărut imenşii monştri saurieni, a căror masă de zeci de tone, nu se puteau ascunde şi apăra, fiind paralizaţi de frig şi expuşi atacurilor mamiferelor, tot timpul treze şi mult mai mobile şi iuţi cum sunt, de pildă, rozătoarele.

În timpul hibernaţiei, care le imobilizează, animalele cu sânge rece devin praca celor cu sânge cald.

Marii reptili saurieni, ca şi arborii enormi, aparţin epocilor calde şi umede, cu temperatura constantă, care au permis creşterea gigantică a proporţiilor acestor animale şi arbori, în care masa materială a crescut în dauna materiei nervoase, a înăbuşit şi le-a imobilizat viaţa, simţurile şi mişcărilor. Pe măsură ce clima s-a răcit, proporţiile materiale s-au redus, giganţii au dispărut, făcând loc la fiinţe, plante şi arbori, mai mici. Vietăţile cu sânge cald s-au înmulţit, în dauna celor cu sânge rece, şi un progres continuu al organizaţiei centralizate a sistemului lor nervos.

Evoluţia, diferenţierea claselor şi speciilor mamiferelor s-a făcut aproape numai prin modificări ale aparatelor de locomoţie, de apărare şi a celui de nutriţie; şi aceasta, în special în raport cu regimul alimentar, care a determinat modificările aparatului lor de locomoţie şi

ale dentiţiei şi digestiei.

Celelalte funcţiuni: reproducerea, respiraţia sunt aproape staţionare şi comune tuturor mamiferelor. Regimul alimentar a dat mai întâi ierbivorelor, insectivorelor, rozătoarelor, cu deosebiri corespunzătoare de dentiţie şi cu modificări notabile ale formelor ecvide, bovide.

Astfel, ierbivorelor rumegătoare le-a dat dentiţie redusă, unghii şi coarne, cu care să se apere; celor nerumegătoare, copite spre a fugi; rozătoarelor, dinţi şi iuţeală în conformaţia picioarelor; carnivorelor, iuţeala mişcărilor, dinţi şi ghiare puternice. Broasca ţestoasă, crustaceele, cum sunt racul şi toate moluştele cuirasate, se deosebesc prin mişcări lente. Racul şi broasca ţestoasă, apărate pasiv de cuirasa lor, au lipsă de mişcări repezi şi de fugă spre a se apăra contra agresiunilor. De aici comparaţia lor cu Ahile cel iute de picior.

Evoluţia mamiferelor pleacă de la marsupiale,

dintre care unele continuă a fi ovipare, cu temperatura sângelui ceva mai scăzută: ornitorincul şi tatuul. Cangurul este punct de trecere de la ovipare la vivipare, purtând puii într-o pungă subabdominală. De la marsupiale porneşte evoluţia animalelor placentare, împărţite în trei mai diviziuni: lemuriene, insectivore şi rozătoare, după regimul alimentar şi structura sistemului lor digestiv. Insectivorele, modificându-se, devibn carnasiere. Carnasiere de câmp: lup, câine, leu, tigru, leopard, panteră etc. Şi carnasiere grimpate, agăţătoare, de pădure ca şi pisica. Rozătoarele propriu-zise: iepurii, şoarecii etc., care se modifică, devin pachuderm (elefant, rinocer, porc) sau ierbivore: cai, castori, girafe, sau rumegătoare: bovine, capre, oi etc. Şi, în fine, rozătoare agăţătoare ca veveriţa. Pe linia de evoluţie care pleacă de la marsupiale şi continuă cu lemurienele, ornitorincul, cangurul, se ajunge, trecând de la maimuţele cu coadă, ca saimur, sejou, oustiti, la

maimuţele fără coadă, cvadrmane: gorila, cimpanzeul, urangutanul şi gibonul sau maimuţe antropomorfe.

Ceea ce deosebeşte mamiferele de această ultimă serie este că ele au moştenit de la batricieni şi reptile cele patru mâini, cu câte cinci degete, care le servesc şi de picioare. Cangurul, makiul, ouistitiul, seimurul, saringul, macacul au aproape aceea Ai înfăţişare şi structură a corpului şi a picioarelor şi forma rotundă a capului, ca a marsupialelor, cu deosebirea că, la maimuţele antropomorfe ca şi la cele cu coadă, capul, trăsăturile şi figura seamănă caricatural cu cele omeneşti De altfel, deja carnivorele au capul rotund şi faţa lor reaminteşte, sau schiţează vag, pe cea a omului, contrastând cu rozătoarele şi ierbivorele, al căror cap lung are fălcile şi botul lungueţ ca şi ale câinelui, cu toate că acesta este şi el carnivor. Capul rotund, făcând aproape un unghi de 97 grade, nu s-a format, cum pretinde Ed. Péririer, prin staţiunea drept verticală, căci

îl au aceste carnivore, care stau pe patru picioare şi lipseşte maimuţelor ce n-au decât un unghi de 52 – 57 grade, deşi stau mai mult pe două picioare. Leul şi tigrul, pisica mai ales, cu mustăţile lor caracteristice ca ale omului, par premergătoare cvadrmanelor. Iar pisica şi veveriţa, speţe carnivore şi rozătoare, prin excepţie întrucât trăiesc pe arbori, prezintă coada şi picioarele asemănătoare cu acelea ale macacului, cangurului şi ale maimuţelor cu coadă.

Întrucât maimuţele antropomorfe realizează aproape complet staţiunea verticală, dreaptă pe cele două picioare dinapoi, tendinţa lor pare a fi să reediteze, la mamifere, evoluţia reptilului biped, care a evoluat în pasăre. N-au reuşit însă să fie zburătoare dar nici bimane, deşi trăiesc pe arbori, căci au transformat picioarele din urmă în mâini, iar mâinile le servesc şi de picioare, tocmai pentru că trăiesc pe arbori. Dacă la maimuţe cele două mâini dinainte s-ar fi transformat în

aripi, ca la arheopterix, ele deveneau păsări, o speţă mult superioară păsărilor noastre. Dacă aceste două mâini-picopare se specializau în mâini propriu-zise, maimuţele deveneu oameni. Omul n-ar fi, în acest caz, decât un cvadruman care a scoborât definitiv din arbori să trăiască la câmpie, unde mersul pe două picioare, cele din urmă, a transformat în mâini picioarele dinainte. Dar omul nu deschide din maimuţe şi cvadrumanele n-au putut deveni oameni. În tot cazul, însă, maimuţele se găsesc pe cea mai înaltă treaptă a evoluţiei vitale a mamiferelor; ele sunt încoronarea evoluţiei vertebratelor vivipare, cum păsările sunt pe cea mai înaltă treaptă a vertebratelor ovipare şi albinele pe cea mai înaltă treaptă a evoluţiei insectelor.

De unde urmează că evoluţia vertebratelor vivipare n-a realizat încă evoluţia sa integrală, căci atunci urma ca maimuţele să termine prin a deveni bimane zburătoare – ceea ce omul a realizat la abia câteva mii

de ani după apariţia lui pe pământ.

Deşi în multe privinţe maimuţele antropomorfe prezintă trăsături asemănătoare cu cele ale omului, există între ele şi om diferenţe esenţiale, ireductibile, care şterg sau anulează asemănările şi analogiile exterioare de formă. Între om şi maimuţă există o mai mare deosebire ca între maimuţe şi infuzorii.

Deosebirea între om şi maimuţă şi celelalte mamifere este că omul este conştient şi ele nu: omul are inteligenţă şi raţiune, idei, idealuri şi conştiinţă morală, pe când mamiferele, chiar cele mai inteligente, n-au decât imagini generice în loc de idei; simţuri în loc de conştiinţă şi consecuţiuni sensibile, empirice în loc de raţiune. Simţurile sunt la mamifere echivalentul şi succedantul conştiinţei, după cum, *conştiinţa este la om simţul simţurilor*. După cum simţurile dau, în orice moment, o situaţie parţială, simplă de fapt, prin anumite funcţiuni ale organelor simţurilor, conştiinţa este sinteza

simţurilor care centralizează toate datele lor şi oglindeşte, în tot momentul, o situaţie generală, complicată, cu raporturi multiple şi complexe, cum niciunul din simţuri n-o face şi nici toate laolaltă, dacă n-ar exista acest supra simţ, conştiinţa, pe care animalele nu-l au şi nu-l vor avea niciodată, oricâte sforţări de dresaj şi de educaţie s-ar cheltui cu ele. În locul conştiinţei, animalele pot avea o viziune superioară vederii omului, un auz mai ascuţit şi un miros mult mai fin, superioritatea simţurilor lor este determinată de mobilitatea lor. De aceea, mai ales păsările zburătoare au văzul şi auzul cele mai ascuţite şi fine, care sunt baza prodigiosului lor simţ de orientare, care ţin loc de conştiinţă şi de inteligenţă în lupta pentru viaţă şi primejdii.

Pe cât sunt de mari, în general, deosebirile între om şi celelalte mamifere, pe atât sunt reale asemănările între om şi păsările şi insectele zburătoare. Ca şi

păsările, omul este biman; ca şi păsările şi insectele zburătoare, omul cântă. Niciun alt animal, afară de păsări şi insectele zburătoare, nu cântă. A nu zbura era pentru om o mare inferioritate. Această inferioritate a fost în fine învinsă. Omul ca şi păsările şi insectele zburătoare cântă, pentru că, dacă el nu zbura, reuşise să înlocuiască zborul cu călăria şi cu roata, graţie cărora deplasările lui erau înlesnite şi accelerate, fără să-l coste vreun efort. Graţie călăriei şi tracţiunii animale sau mecanice omul se sustrage de sub jugul tiranic al gravitaţiei, cum se sustrag prin zbor păsările şi insectele zburătoare. Sentimentul acestui triumf împotriva tiraniei spaţiului şi gravitaţiei se exprimă, la om şi la păsări, prin cântec, iar la insectele zburătoare, chiar zborul lor este un cântec; modulaţiile şi ritmul cântecului lor fiind chiar ritmurile vitezei zborului lor.

Dacă eu maimuţa se termină evoluţia vieţii şi în special a vertebratelor mamifere, cu omul începe

evoluţia vieţii conştiente, a spiritului. Între om şi maimuţă există acelaşi abis ca între viaţă şi materie. Maimuţa este un mamifer teresteru, omul este un mamifer supraterestru. Şi cu cât asemănările pot fi mai aparente între om şi maimuţă, cu atât mai profunde şi mai radicale sunt deosebirile dintre ei, pe care le maschează şi le ascund aparentele lor asemănări.

Platon a definit, cu drept cuvânt, pe om ca animal manifer, biped fără pene, adică fără aripi. Ca să fie complet trebuia să zică: omul este mamifer biped, raţional cântăreţ şi fără pene, pe când pasărea este animal biped şi bipter şi cântăreţ. Dar omul este destinat să devină, după 2400 de ani, şi bipter. Cu raţiunea şi cu mâinile, el avea să-şi adauce aripi artificiale, mecanice. De asemenea, omul râde şi plânge, variante ale cântecului. Niciun alt animal nu râde şi nu plânge, afară poate de câine; însă şi unele paser plâng şi râd. Niciun animal nu vorbeşte, afară poate de papagal; însă în

limba vorbită se poate observa că se găsesc articulate toate sunetele din cântecele păsărilor şi din graiul nearticulat al animalelor. Limba vorbită de om este suma tuturor articulaţiilor ale tuturor animalelor. Tot aşa cum modalitatea de deplasare a omului este suma tuturor modalităţilor de deplasare ale animalelor: pe apă, în aer, pe pământ.

Teoria descendenţei omului din maimuţă pare azi abandonată. Nimeni nu mai crede, zice Lecomte du Nouÿ, că omul scoboară din maimuţă. Chiar Ed. Périer admite că nici reptilele, nici păsările, nici maimuţa nu sunt antecedenţi omului, ci acesta ar descinde mai curând din batricieni, printr-un alt intermediar decât reptilele, înrudit cu acestea, şi prin marsupiale, carnivore, agăţătoare, dintr-o speţă care s-ar fi despărţit de timpuriu de strămoşul maimuţelor. Nu se poate arăta care sunt aceste speţe intermediare între batraciene şi marsupiale. Între carnivore şi om nu este alta decât

maimuţa. Constatarea care se impune din examenul fenomenelor de evoluţie este că maimuţa există potenţial în amibă, în infuzorii, în cea mai simplă celulă vie.

Să recapitulăm procesul şi cauzele acestei evoluţii, completându-le cu observaţiile şi concluziile ce comportă. Dat fiind caracterele specifice ale celulei şi diferenţele mediului ambiant la care ea trebuie să se adapteze, celula conţine potenţial în sine nenumăratele forme de viaţă, de la cele mai simple şi rudimentare până la cele mai complicate. În adevăr, graţie acestor funcţiuni, toate speciiile, începând cu infuzoarele, au ieşit unele din altele, ca în jocul focului de artificii al rachetelor, în care se cuprind alte rachete cu explozii întârziate şi succesive. Succesiunea lor s-ar declaşa sub acţiunea răcirii Pământului şi a Soarelui. Pe măsură ce atmosfera se răceşte şi scade umiditatea, dispar monştrii

giganţi şi apar animale mai mici, mai complexe, cu sânge cald, mai fine, mai iuţi, speciile care se găsesc în vârful scării zoologice, apariţia acestora fiind determinate de despărţirea uscatului de apă şi de trecerea şi emigrarea lor din apă pe uscat şi invers, de pe uscat pe apă. Caracteristicile specifice ale celulelor vii sunt: *mobilitatea, nutriţia, reproducerea* prin sciziune, tendinţa de a se diferenţia spontan şi de a se asocia, *conjugarea, sexualitatea*, care potenţează diferenţialele, *ereditatea*, care le transmite descendenţilor. Aceste caractere specifice sunt supuse agenţilor cuprinşi în mediul fizic, cu care inevitabil viaţa interferează şi aceşti agenţi sunt: *apa, solul şi subsolul, aerul, căldura, lumina, umiditatea, regimul alimentar hrana*, Pin asociaţie, fiinţele unicelulare devin pluricelulare şi realizează un organism complex cu diviziunea şi specialitatea funcţiunilor şi a organelor corespunzătoare. Unii din aceşti agenţi determină modificări interioare.

Hrana, respiraţia, căldura, regimul alimentar modifică plămânii, gura, stomacul, dentiţia. Alţi agenţi, cum sunt apa, solul, aerul, viaţa în câmpie sau pădure, lumina modifică organele de locomoţie, picioarele, aripite, forma capului, părul etc. Mediul originar al vieţii a fost apele oceanului şi mărilor. Din mări animalele au trecut în fluviile cu ape dulci, din fluvii au trecut pe uscat, de pe uscat şi din apă s-au ridicat în aer, construindu-şi o anatomie conformă naturii şi exigenţelor fiecăreia din aceste ambianţe. Dar după ce s-au constituit ele au trecut de pe uscat iar la apă, din aer iar la uscat sau la apă, readaptându-se din nou la mediul la care au revenit, complicând şi diferenţiiind la infinit cele câteva tipuri fundamentale de organizare, care formează: viermi, echinoderme, moluşti, vertebrate, care la rândul lor s-au diferenţiat în clase, în familii, speţe, varietăţi.

În acest capitol, putem zice că n-am făcut decât să tratăm materia cuprinsă în cele 15 puncte ale primului

paragraf din *Cartea Facerii* (10 – 25), prezentând-o completată cu rezumatul descoperirilor ştiinţelor biologie moderne, aşa cum ele au fost puse la punct de Ed. Pérrier, în opera sa *la terre avant l'histoire*.

În acele versete, *Biblia* însera pe scurt lista creaţiilor cosmice-geologice, a vegetalelor şi animalelor aproape în ordinea apariţiei lor, pe care ştiinţa o confirmă. Numai că, ce este dat ca rezultatul unui fiat divin, a fost, în realitate, un lung proces de creaţii ale unei evoluţii creatoare, ale cărei cauze şi modalităţi ştiinţa le-a identificat.

Viaţa – combinând jocul celor câteva funcţiuni ale ei cu realizările evoluţiei geologice: aer, sol, subsol, apa şi climaterice: umed, cald, rece, determinate de manifestările celui de-al doilea principiu termodinamic, a edificat o formidabilă arhitectură de forme vegetale şi vitale, comparabilă cu o simfonie de Beethoven. Precum acesta, pe urzeală a unui relativ mic număr de motive

melodice, ţese, graţie câtorva familii de instrumente, o prodigioasă tapiţerie de variaţiuni sonore şi ritmice, tot aşa viaţa, în creaţiile ei, clădeşte ceva analog unei formidabile simfonii, în felul celei de a noua lui Beethoven, variind funcţiunile şi organele corespunzătoare, după natura configuraţiei şi conformaţiei foarte felurită a solului, a subsolului, a apei şi a aerului, în care vieţuitoarele se nasc şi cresc.

Speţele, genurile, clasele animale şi vegetale sunt adevăratele leit motive ale simfoniei vieţii, comparabile cu leit motivele simfoniilor lui Beethoven şi, în special, cu cele din cea de a IX-a, unde, cu corul, intervine vocea vie a omului, alături şi deasupra sonorităţii materiale a instrumentelor – precum intervine, alături şi deasupra creaţiilor vieţii vegetale şi animale din natură, spiritualitatea de origine divină a omului.

Dacă s-ar reprezenta grafic această evoluţie, reconstituind într-un fel de film accelerat, pe scara de un

sfert de ceas pe un miliard de ani, s-ar putea da spectacolul uimitor cum dintr-un infuzorum unicelular, trecând prin forma viermelui, a vertebratului, peste broască, marsupial, carnasier şi cvadruman, a ieşit un gibon sau un urangutan. De altfel, acest spectacol rezumativ este deja realizat de embriogeneza oricărei maimuţe, în timpul celor nouă luni de gestaţie, începând cu o plastidă, care divizându-se continuu, se multiplică, plastidele se asociază pentru ca să constituie ţesături şi organe. Iată cum prezintă Ed. Périer în rezumat fenomenele de gestaţie.

Primele faze ale dezvoltării embriogenetice constau în divizarea oului în două, patru, opt elemente, care sunt asemănătoare între ele, când oul nu conţine o mare cantitate de substanţe nutritive şi cât timp nu sunt destul de multe spre a se dispune în straturi suprapuse. Aceste elemente se numesc blastomeri şi ei sunt asemănători oului. În ouăle încărcate cu substanţă de rezervă

lucrurile se petrec cu totul altfel. Din primele divizări blastomerii sunt adesea foarte inegali; cel mai mic, clar şi transparent este format din substanţă rece, aproape pură; cel mai mare, granulos şi opac, conţine aproape toate rezervele alimentare; el continuă a se divide egal, formând noi blastomeri mici, clari, dar în acelaşi timp se divide el însuşi, mai mult sau mai puţin încet, în blastomeri care rămân granuloşi, mai mari decât blastomerii limpezi. Embrionul se găseşte astfel format din blastomeri de două feluri, cu necesitate solidari, pentru că cei mai mari deţin substanţele nutritive care trebuie să permită creşterea şi diviziunea celor mici.

De obicei, diversele părţi ale embrionului ajung repede să nu mai fie separabile unele de altele şi fiecare blastomer pare a avea, îndată ce a fost format, o destinaţie particulară. Sunt blastomeri care par a fi însărcinaţi să constituie regiunea anterioară a corpului, alţii regiunea mijlocie etc. Şi în edificarea ţesuturilor şi

organelor acestor diverse părţi ale corpului, fiecare are rolul său determinant. Embrionul este ca un edificiu ale cărui părţi ar fi preparate mai dinainte ca să ocupe un loc anume determinat şi nu altul; el conţine virtual toate părţile individului adult şi numai pe acestea. (…) Substanţa oului însuşi este aşa repartizată, încât se poate zice că el are o extremitate posterioară şi una anterioară, o faţă dorsală şi o faţă abdominală, o latură dreaptă şi una stângă, corespunzând exact aceloraşi părţi ale embrionului. Ed. Périer, *La terre avant l'histoire*, p.92 – 96).

Ce anume decide şi determină specializarea blastomerilor pe funcţiuni şi organe pentru a constitui edificiul organismului, preparând dinainte fiecare blastomer pentru locul ce va ocupa şi funcţia ce va îndeplini.

Claude Bernard vedea aci o forţă metafizică care dirijează operaţiile embriogenezei şi determină fazele şi

succesiunea lor, precum şi schimbările ce au loc, în mod fizico-chimic, în embrion, în timpul gestaţiei pe care-l necesită dezvoltarea şi evoluţia embrionului. El numea această forţă metafizică entelehie, vocabulă împrumutată de la Aristotel. Dar ceea ce este aci important este constatarea că embriogeneza fiinţelor vii nu este decât o repetiţie rezumativă, abreviată a genealogiei lor. Germenul iniţial al gibonului, simpla plastidă care devine blastomer, trece prin toate fazele şi formele prin care a trecut evoluţia vitală, până să ajungă a realiza speţele cvadrumane. Aceasta constituie deci un fel de dovadă experimentală că, în fiinţa unicelulară, ce este orice plastidă, există potenţial toate formele vitale care despart infuzoarele de o maimuţă ca gibonul.

Spermatozoidul şi ovulul uman conţin ele, nu numai potenţial, dar într-un mod oarecare structural, toate caracterele omului? Tot astfel, în cea mai simplă plastidă se cuprinde potenţial infinita gamă a creaturilor

vieţii, a tuturor speţelor şi varietăţilor animale?

Ed. Périer crede că a putut descoperi, îndărătul forţei metafizice pe care o postula Claude Bernard, nişte funcţii pe care le denumeşte: patrogenie, tahigonie şi armogonie.

Tahigonia accelerează embriogenia şi face ca ceea ce s-a realizat, în milioane de ani, să se obţină în câteva luni; *patrogonia* este reproducerea fenomenelor şi modelelor ancestrale moştenite; iar *armogonia* este aceea care adaptează evoluţia embrionului la condiţiile mediului fizic (sol, subsol, aer, apă), modificându-l după natura lor, conformându-l cu ele. Armogeneza poate simplifica şi complica patragonia, înlăturând unele forme ancestrale şi impunând altele, diferite de cele ale embrionului, speţelor care se dezvoltă în alte condiţii. Graţie acestor trei funcţiuni, a căror natură este pur chimică, embriogenia, de exemplu, a gibonului, reproduce prescurtat genealogia lui ancestrală, ca o serie

de rachete care ar ţâşni şi ar exploda succesiv, ieşind unele din altele.

Întrucât omul este şi el un mamifer asemănător cvadrumanelor, embriogenia nu poate fi decât asemănătoare cu a acestora, ceea ce nu implică deloc că el ar descinde din acestea. Cu toate acestea, evoluţia vieţii, încă de la început, pare a fi avut ca scop îndepărtat şi final să formeze fiinţa umană şi a reuşit să dea o vagă aproximaţie, sau, mai bine zis, o caricatură oribilă. Dacă această evoluţie n-a reuşit să creeze pe bipedul conştient, raţional care vorbeşte şi cântă, ea a reuşit să creeze şi a creat nesfârşita serie de speţe vegetale şi animale, care erau absolut indispensabile vieţii omului conştient şi raţional pe pământ. Exact când viaţa a creat aceste condiţii indispensabile vieţii spirituale a omului, pământul era devenit nubil spre a fi încă o dată fecundat de cer şi atunci omul şi-a făcut apariţia scoborând din slăvi pentru a desfăşura,

manifesta şi întreţine o viaţă spirituală pe pământ. Pentru aceasta omul a avut trebuinţă de toate creaţiile vitale, atât vegetale cât şi animale. Fructele, seminţele, lemnul arborilor, carnea, laptele, ouăle, iuţeala calului, forţa musculară a boului şi a calului, vioiciunea şi serviciile câinelui şi ale pisicii, toate acestea erau condiţii indispensabile pentru dezvoltarea activităţii spirituale a omenirii. Acesta a fost scopul adevărat al evoluţiei vieţii pe Pământ şi nicidecum creaţia fiinţei omeneşti. Apariţia atâtor speţe vegetale şi animale a avut în vedere nu să creeze chiar pe om şi condiţiile optime în care el să poată să-şi dezvolte şi să crească activitatea sa spirituală. Către acest scop a ţintit viaţa şi şi-a îndreptat evoluţia cum se îndreaptă acul busolei către polii pagnetici cu o putere şi o rigoare comparabile cu aceea a legii gravitaţiei. Aceasta a fost finalitatea evoluţiei, finalitate instinctivă, spotană a unei evoluţii dirijată dacă nu chiar planificată şi a cărei direcţie a fost

înscrisă în structura atomică a celei mai elementare forme vitale. Viaţa a creat din belşug tot ce putea folosi spiritului şi dezvoltării spirituale a omenirii, procurând acestui stăpân al creaţiei creaturile pe care el avea să le domine şi să le stăpânească.

Ce ar fi fost omul, ce ar fi putut el realiza, dacă ar fi apărut pe Pământ înaintea arborilor fructiferi, a plantelor care îi oferă seminţele lor şi a cerealelor care-i procură făina, înainte ca apele să fie populate de peşti, aerul de păsări şi păşiunile de ierbivore care să-i ofere ouă, lapte, carne, lână, forţă de tracţiune? Altfel, cum ar fi putut trăi şi prospera omul, pentru ca spiritul său să crească şi să înflorească în artă, ştiinţă, filosofie, religie etc?

Graţie acestor mijloace pe care viaţa animală şi vegetală i le pune la dispoziţie, omul a putut trăi şi prospera în toate climatele: la pol şi la ecuator, e apă ca şi pe uscat. Răcirea progresivă a atmosferei, consecinţă fatală a celei de a doua legi a termodinamicii lui Carnot,

omul o învinge graţie căldurii artificiale pe care i-o procură viaţa vegetală şi îmbrăcămintea pe care şi-o face din resursele vieţii animale (lână, blăni). Pe măsură ce atmosfera se răceşte, spiritul omului se dezvoltă şi triumfă contrar legilor termodinamicei, ca şi cum această lege nu ar face decât să dezvolte spiritul omului spre a-şi anula efectele ei prin chiar progresul acestui spirit. Biped ca şi păsările, omul biman, pentru a se deplasa, nu poate decât mult mai greu, mai încet şi mai incomod decât patrupedele şi decât păsările. Dar el a învins greutatea prin călările şi construind roata, a inventat tracţiunea animală mai întâi, mecanică în urmă. Pentru a se deplasa pe apă, neavând aripi înotătoare fireşti, omul a inventat vâsla, apoi roata şi elicea, adăugând la cele două mână o elice şi aripi mecanice, omul biped a putut executa zboruri cu viteze prodigioase. Cu acestea omul, ca şi păsările şi insectele aripate, a triumfat şi s-a eliberat de fatalitatea şi

serevituţile legii gravitaţiei, care tiranizează toate vieţuitoarele; dar el n-a obţinut această libertate decât după ce a întins stăpânirea sa asupra vieţuitoarelor şi asupra forţelor naturii.

Într-un cuvânt, precum rezultă suficient din cele expuse până aici, evoluţia formelor vitale, care se termină în pragul evoluţiei spirituale a omului, este un proces de eliberare a vieţii de sub tirania celui de al doilea principiu al termodinamicii şi a legii gravitaţiei.

Această eliberare se traduce prin manifestarea unui foarte puternic sentiment de uşurare şi de bucurie, care se exprimă prin cântecul insectelor zburătoare şi al păsărilor, singurele dintre animale, cu excepţia omului, care cântă. Cântecul omului, ca şi artele de tot felul inventate de el, exprimă acelaşi sentiment. Şi dacă el a cântat înainte de a zbura, este că el învinsese deja parţial tirania legii gravitaţiei şi avea siguranţa că va putea cândva să zboare, triumfând complet împotriva spaţiului

şi a fatalităţii legii gravitaţiei. Simfoniile lui Beethoven, muzica lui Mozart şi cea a lui Bach sunt monumente ale arhitecturii sonore, arcuri de triumf de melodii şi armonii.

Capitolul III

OMUL ŞI EVOLUŢIA SA ISTORICO-SPIRITUALĂ

Cu apariţia omului, în perioada cuaternară, epoca paleolitică recentă, evoluţia naturală a formelor vieţii pare a fi încetat. Nu se mai creează specii noi decât artificial. Încetarea acestei evoluţii coincide însă cu începutul unei noi forme de evoluţie: evoluţia istorico-socială a omenirii.

Apariţia omului, fiinţă conştientă şi raţională, este

baza, punctul de plecare şi agentul unui nou compartiment al universului, lumea morală a spiritului. Conştiinţa şi spiritul sunt tot atât de ireductibile la viaţa animală, pe cât este aceasta ireductibilă la materie. Originea omului ca fiinţă conştientă şi raţională constituie o problemă asemenea problemei originii vieţii. Între viaţa animală şi conştiinţă este o deosebire tot atât de radicală şi important, ca şi cea dintre viaţă şi materie. Cu toate acestea, şi aici monismul materialist a propus o soluţie asemănătoare cu cea a problemei vieţii. Conştiinţa ar fi deci un produs natural, adică o generaţie spontană a vieţii animale. Şi aşa ar fi, într-adevăr, dacă omul ar scoborî din clasa primatelor, în special din maimuţele care se numesc giboni, urangutan, gorile. O mai mare asemănare există între om şi gibon, care a apărut în paleoliticul recent. Însă străbunul nostru direct pare a fi omul neanderthalez sau, şi mai exact, cromagnard, a căror capacitate craniană este: a celui

dintâi 1,530 kg şi a celui din urmă 1,550 kg, pe când aceea a europeanului modern mijlociu este de 1,450 kg. Data, foarte discutabilă, a apariţiei omului ar varia între 20.000 şi 50.000 de ani. Ce mister ascunde originea lui? De unde vine? Scoboară el din maimuţe, cu care seamănp? Însă numai în aparenţă exterioară. În realitate, deosebirea între om şi maimuţă este mai mare decât cea dintre maimuţă şi moluscă, căci omul este conştient şi raţional, pe când maimuţa este tot atât de inconştientă ca şi molusca. Desigur omul, după aparenţele fizice, este o speţă din clasa primatelor bimane. Primatele sunt, în raport cu omul, ceea ce sunt proteinele, albuminele, hidraţii de carbon faţă de substanţa vie. Oricât de aproape ar fi aceste substanţe de materia vie, ele nu sunt viaţă şi există încă, între ele şi viaţă, un fel de abis: viaţa nu se propagă decât de la o fiinţă vie la alta. La originea vieţii a trebuit să existe totdeauna o fiinţă vie care a emis un germen.

Exact la fel este, trebuie să fie, şi cu conştiinţa şi cu spiritul, la originea unei fiinţe conştiente a trebuit să existe tot o fiinţă conştientă; conştiinţa nu se propagă decât de la un om la altul, de la un om conştient la altul mai puţin conştient sau susceptibil să devie conştient, şi deloc, de pildă, de la un om la o maimuţă.

Experienţe, ca ele executate de Pasteur, n-au fost făcute în această privinţă şi nici nu sunt uşor sau posibile de făcut, pentru a demonstra că la originea unei conştiinţe există o altă conştiinţă, dovedindu-se experimental generaţia spontanee a conştiinţei. Experienţa curentă ne arată, însă, numai că la originea oricărei conştiinţe există o altă sau alte cunoştinţe, după cum la originea unei vieţuitoare se află altă fiinţă vie. Ce ar putea să fie o astfel de experienţă în privinţa conştiinţei? Ar trebui luată o maimuţă, cea mai asemănătoare omului, şi supusă de mică la o disciplină sau un dresaj sistematic, vigilent şi continuu, timp de

mai multe generaţii. Numai atunci şi astfel s-ar putea constata, dacă descendenţii ei sunt susceptibili să dobândească o conştiinţă, fie şi rudimentară, un început, o veleitate de conştiinţă şi de raţiune, o licărire de viaţă spirituală reală şi de conştiinţă morală. O astfel de experienţă n-a fost întreprinsă şi desigur nici nu va fi. Sunt totuşi milenii de când unele maimuţte trăiesc şi prin menajerii şi grădini de aclimatizare, în contact cu oamenii şi niciun semn din parte-le nu lasă să se întrevadă un început de reflecţie şi de conştiinţă propriu-zisă Nu se va putea niciodată spiritualiza viaţa animală, tot aşa cum nu s-a putut încă vitaliza artificial, experimental materia.

De altfel, în ultimul timp, ipoteza că omul se trage din maimuţe începe a fi abandonată. După părerea lui P. Rivet, „nicăieri, oricât ne-am înapoia în trecutul îndepărtat, nu vom găsi o formă antropoidă, din care să fi descins diferitele tipuri ale genului uman. Omul are

deci în jurma lui un şir lung de strămoşi cu formă umană, din care noi cunoaştem numai câteva. Tot ce ştim azi din istoria maimuţelor fosile este că ramura maimuţelor, ca şi ramura umană, se pierde în adâncul trecutului, fără ca vreun fapt să permită a preciza epoca în care aceste două ramuri au fost reunite într-un trunchi comun (…) Aceste două ramuri vor fi evoluat independent atât de multă vreme că nu mai au între ele nicio înrudire veritabilă". Şi dr. Jaliat a scris următoarele: „Omul nu poate socoti maimuţa printre ascendenţii lui direcţi; el nu este de origine maimuţească. Maimuţa nu este noi, oamenii, un strămoş. Când neamul ei s-a despărţit de alt nostru, ea nu conta încă, printre reprezentanţii ei, aceste creaturi groteşti, avortoni dizgraţiaţi şi scârboşi ca babuinii, gorilele, care sunt în adevăr ceea ce apar, caricaturi umane, mulţumită unei evoluţii degenerate".

De curând s-a mai ivit o teorie care se răspândeşte

şi după care omul s-ar coborî evoluând, din amimuţe, ci maimuţele ar fi, descendenţi degeneraţi ai omului graţie unui proces de regresiune şi involuţiune. Această concluzie la care pare că ajung cercetările lui Westenhofer. Înainte de Westenhofer, Klautsch încercase să răstoarne dogma descendenţei omului. Kolmann, Ranke şi Schoetenesack au continuat cercetările lui Klautsch şi au putut stabili raţiunile şi faptele care fac netăgăduibilă anterioritatea omului faţă de maimuţă.

Originea supraterestră a omului

S-a remarcat de către unii savanţi că apariţia omului pe pământ a fost bruscă la un moment dat, în epoca cheleană. Între alţii, cunoscutul antropolog Sergi afirmă caracterul de la un început desăvârşit al omului, ceea ce ar însemna că el nu este descendentul primatelor, ci a avut evoluţia sa proprie, deosebită. În adevăr, dacă

urcăm pe scara zoologică, avem impresia netă că seria speţelor animale urmează o progresiune evidentă către forma umană, în timp ce paleontologia, pe măsură ce se înfundă în trecutul evoluţiei geologice, constată forme omeneşti semănând din ce în ce mai mult cu primatele. *Punctul de legătură al acestor două seri scapă cunoştinţei noastre şi, în locul continuităţii, se află mai degrabă înaintea unui gol ce se nădăjduieşte a se umple.*

Nu există, într-adevăr, până în prezent, decât două ipoteze posibile asupra originii omului: l) omul, fruct al evoluţiei progresive a formelor vitale, încoronare a evoluţiei creatoare a vieţii; 2) omul, opera specială a mâinilor lui Dumnezeu, ca o încoronare a creaţiei, modelat după chipul şi asemănarea sa, obiect al unei credinţe curate, dar şi ea nu este întemeiată decât pe speranţă. Cea de a doua ipoteză care explică admirabil diferenţele sale calitative, hotărâtoare, graţie cărora

omul transcende animalitate, aceasta este garanţia credinţei teologilor. Prima este ipoteza savanţilor şi este singura care cadrează cu raţiunea şi cu ştiinţa, fără ca să le satisfacă, cu toate aceste. După cum este absolut imposibil să accepţi teza teologilor, după care omul ar fi fost modelat de mâinile lui Dumnezeu, nu ne-ar rămâne decât să acceptăm, deşi fără voia noastră, pe cealaltă, cu toate absurdităţile, aproape tot atât de mari, ca cele ale tezei teologice.

Noi nu am acceptat-o, cu toate acestea, decât în lipsa unei a treia teze, care, până în prezent, nu a fost propusă şi care, o să vedem mai departe, putea să fie propusă înainte.

Este aceea pe care noi ne credem în măsură să o propunem, pentru a scăpa de chinul intelectual, destul de sensibil, de a accepta absurditatea mai mică a unei teze, care contrazice altă teză, mai absurdă încă.

În adevăr, craniul din Piltdown, ar putea prea bine

să fie al primului om, acest craniu cu curbe armonioase şi cu fruntea înaltă. „Acest individ de Piltdown, scrie Măreţ RR) – Progres and History, p.33 a trecut deja Rubiconul. El posedă o capacitate cerebrală care poate să-l aşeze printre oameni şi în mod precis printre englezi. Ce diferenţă faţă de omul neanderthalez, cu craniul turtit, cu fruntea teşită, cu faţa proeminentă şi ieşită înainte, ca un bot, cu falca ciudată, lipsită de bărbie" *Ibid*. *p.32)*. Dacă omul neanderthalez pare să fi trăit în Europa în perioada plistocenului mijlociu, omul de Piltdown a apărut printre descendenţii săi şi ca un rival al său în nordul Europei în epoca glacială. Toată lumea este de acord că *homo sapiens* este descedentul direct al omului de Piltdown, prin omul de Cro, al ultimei epoci pleistocene, continuând cu omul epocii neolitice, care, prin corcirea rezultată din încrucişarea diferitelor tipuri, s-a diferenţiat în variate subtipuri din ce în ce mai evoluate, care au dat diferitele forme ale

culturii primitive, cea a peşterilor şi cea a populaţiilor lacustre. Arta de a şlefui securi de piatră, desenul şi gravura aşa de minunate şi artistice, încât Marret crede că poate să le compare cu ale Atenei şi ale Florenţei, arta focului şi bogatele sale aplicaţii practice, gropile, mormintele, riturile cu uneltele şi hrana ce se depunea aci, ca şi riturile care dovedesc nădejdea sau credinţa în altă viaţă şi prin urmăre o concepţie despre suflet, deci o adevărată şi conştientă viaţă religioasă, întrebuinţarea vitelor şi cultura cerealelor, toate acestea nu poate să fie produsul unei dezvoltări progresive a omului din Neanderthal, cu bot de animal şi frunte teşită.

Dacă este adevărat că omul a apărut brusc pe pământ, la un moment dat, şi că el nu este un descendent al maimuţei; dacă este adevărat că există un hiatus, un gol între maimuţele cele mai evoluate şi om, trebuie căutată în altă direcţie dezlegarea problemei originii omului. Faptul că viaţa a venit din cer pe

pământ nu este el destul de semnificativ şi sugestiv? El ne sugerează chestiunea dacă şi conştiinţa n-a venit pe aceeaşi cale şi din acelaşi loc, dacă originea ei nu este aceeaşi: cerul, unul sau altul din milioanele de corpuri cereşti din cele mai apropiate de pământ sau de sistemul solar.

Fără îndoială, o astfel de ipoteză ar fi părut absurdă şi comică cu cincizeci de ani mai devreme. Poate să mai fie astăzi absurdă când călătoriile şi sondajele în stratosferă se practică şi se înmulţesc, atingând înălţimi ameţitoare, depăşind 30 de kilometri? Pentru a atinge înălţimi şi mai mari este o chestiune de motor şi de tehnică specială, pentru a asigura atmosferă respirabilă şi o temperatură convenabilă excursioniştilor în stratosferă.

Scontând posibilitatea unui motor cu reacţie, sau mai exact a unei rachete care să se ridice de la sine însăşi şi fără ca să se sprijine pe atmosferă pentru a

progresa, nimic nu se opune în teorie celui ce ar înfrânge limitele atmosferice şi s-ar urca în eterul pur. Aparatul va merge chiar cu atât mai bine cu cât el nu va mai fi împiedicat de rezistenţa aerului, micşorată pe măsură ce se îndepărtează de Pământ. Viteza ce n-ar putea face s-o realizeze variază între 8 – 10 km pe secundă, adică 3600 km pe oră. După calculele lui Esnault Paterie, cu o asemenea viteză se poate traversa distanţa ce ne separă de globul lunar în 48 de ore. Ar trebui de asemenea 48 de zile pentru a atinge pe Venus şi 90 de zile pentru a sosi în Marte Le record de la Hateur, par Houlevigne. Le Temps, 15 Mai 1913).

Când profesorul Picard a ajuns la o realizare parţială a acestor anticipări, se poate concepe, fără exagerare, că progresele tehnice ce se pot legitim sconta în câteva zeci de ani ne vor permite descoperirea plantelor şi să întreprindem călătorii în Marte şi Venus, după cum i-a fost permis lui Cristofor Columb

descoperirea Americii, prin mijloacele vremii lui.

În orice caz, mijloacele de care a dispus Columb pentru a traversa Atlanticul nu erau, comparativ, cu mult superioare celor de care ar dispune un Columb al viitorului, mai mult sau mai puţin apropiat, pentru a traversa spaţiile interplanetare. Se poate concepe că în câteva zeci de ani sau secole, s-ar reuşi să se viziteze Venus şi Marte, pentru început.

Este imposibil ca un rege american, unul din acei regi ai fierului, ai petrolului sau ai automobilului, să nu reediteze gestul Isabelei de Castilia. Un Carnegie sau un Rockefeller va finanţa el pe viitorul Columb al cerului, care ar întreprinde prima călătorie în Lună sau în Marte? Ceea ce începem noi să întrevedem ca posibil pe Pământ a putut să fie posibil şi pe un alt corp ceresc, unde viaţa şi spiritul au putut să existe în condiţii de temperatură şi umiditate egale cu ale noastre.

Există deja la Liverpool o societate interplanetară care a şi fondat o sucursală la Londra şi al cărei scop este de a stimula interesul public în favoarea călătoriilor interplanetar, în acelaşi timp cu difuzarea cercetărilor şi a cunoştinţelor relative în această problemă. Într-un interviu dat presei, profesorul A.M. Lowe spus că societatea deocamdată nu are intenţia să încerce un astfel de drum, prin lansarea unei nave rachetă către Lună sau altă planetă, dar că ea urmăreşte cercetările preliminare, care pot fi făcute în acest scop. La rândul său, directorul cercetărilor, M. Edwards, a afirmat că se face deja socoteala că stabilirea mijloacelor de comunicaţie interplanetare este o parte din progresele umanităţii. Într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, Pământul nostru nu va mai fi decât una din lumi, care vor fi trecute sub controlul uman. După părerea sa, posibilitatea tehnică a unui drum interplanetar ar fi deja dobândită, dar ea nu este

realizabilă din lipsă de mijloace financiare.

Or, dacă Universul este populat cu stele şi planete locuite, din care unele sunt mai vechi şi mult mai evoluate decât Pământul, este de neconceput ca locuitorii acestora din urmă să nu fi depăşit, şi încă cu mult, progresele deja realizate de noi, ceea ce noi tocmai am presupus. Şi dacă astfel este soluţia, problema originii omului se oferă în cea mai mare claritate şi cea mai lucidă logică. Într-o frumoasă zi, care este pierdută în noaptea epocilor geologice trecute, vizitatorii suprateretrii au dat cu nava lor de meleagurile noastre, să spunem, în Mesopotamia, în Egipt sau pe platoul din Pamir; dacă nu în China, cel puţin în Asia; numai dacă aceasta nu fu pe teritoriul legendarei Atlantide, şi iată problema originii omului pe Pământ rezolvată.

Se înţelege perfect că înaintea experienţei călătoriilor în stratosferă şi a perspectivelor ce a

deschide umanităţii nu existaseră, pentru problema care ne preocupă, decât cele două soluţii pe care le examinarăm şi le găsirăm pe una mai absurdă decât cealaltă. Acum putem să respingem şi pe una şi pe cealaltă şi să adoptăm pe aceea pe care aviaţia şi experienţa zborului în stratosferă ne-o sugerează, fără absurditate, şi ne-o impune cu o claritate excepţională. Cu aceasta golul larg ce există între maimuţă şi om este umplut şi este explicat şi misterul apariţiei omului pe Pământ.

Să considerăm deci aceasră ipoteză ca ceea ce se cheamă une *hypotese de travail* şi ca punct de plecare şi de orientare în problemele ce ne preocupă. Vom vedea că ceea ce este în ea iscat va fi destul de compensat prin fecunditatea ei, prin sugestiile ce oferă şi prin lumina ce poate proiect asupra dunor probleme grele şi fără altă dezlegare.

S-ar putea desigur obiecta că această dezlegare a

problemei originii omului nu este o dezlegare ci numai o deplasare a ei. S-a putut crede că planeta noastră este mai refractară ca altele la dezvoltarea vieţii spirituale; şi Bergson, şi Leibniz au fost de această părere. Leibniz a afirmat că trebuie să existe o planetă mai fericită ca a noastră, mai favorabilă vieţii spiritului, permiţând locuitorilor ei un mai mare progres spiritul. Lecomte du Nouÿ presupune că creierul nostru este dotat cu proprietăţi minunate, dar rău cunoscute, care poate, în alte epoci şi sub alte ceruri, ar fi atins o dezvoltare pentru care climatul civilizaţiei noastre nu este propice. (vezi: L'avenir de l'esprit, p.13). Acestea sunt nişte opinii greu de controlat. Ni se pare nouă mult mai probabil că, oriunde au existat viaţa şi spirit, condiţiile n-au putut fi prea diferite. Planeta din care va fi plecat strămoşul oamenilor ca să vie pe Pământ va fi primit pe locuitorii ei din altă planetă, aceasta, la rândul ei, din alta şi aşa mai departe. Căci în Univers se va găsi, în

orice moment, un corp ceresc prezentând condiţii de atmosferă, de căldură şi umiditate favorabile dezvoltării vieţii în general şi vieţii spirituale în particular. După părerea lui A.H. Coripton, din sistemul nosteru solar, cinci planete din care fac parte şi Pământul şi satelitul său Luna, care prezintă indicii că pot oferi condiţii favorabile vieţii şi vegetaţiei, spre a se dezvolta la suprafaţa lor, sunt în afară de Pământ, Marte, Venus, Mercur şi Luna. Aceasta din urmă pare lipsită de apă şi desigur şi de atmosferă. Venus dispune de atmosferă şi de temperatura necesară, oferind condiţiile necesare vieţii, dintre care n-ar lipsi decât apa. Planeta Marte dispune de apă şi de atmosferă, însă presiunea ei gazoasă ar fi foarte scăzută. Cert este că astăzi Marte, ca şi Pământul, este locuit de fiinţe vii. Venus şi Luna au fost altă dată locuite şi azi nu mai sunt. *Sitio de l hombre,* pag. 100 – 108). Venit-a omul pe Pământ cândva, din Lună sau din Marte, atunci când ele au

devenit sterile? Din Marte va fi descins în Lună, în faza ei evolutivă, când putea oferi condiţii favorabile vieţii, iar Marte fusese epuizată în evoluţia ei termodinamică, entropia atinsă făcând imposibilă viaţa vegetală şi animală. De unde va fi venit omul în Marte? Poate din Venus. Acolo va fi venit din altă planetă sau corp ceresc mai apropiat, în acela din alta şi tot aşa la infinit.

Problema originii omului pe Pământ se pune la fel ca aceea a originii vieţii şi comportă aceeaşi dezlegare sau lipsă de dezlegare, deoarece originea omului, ca şi originea vieţii, nu poate fi o problemă, cum nu poate fi problemă originea protonilor, electronilor, neutronilor şi fotonilor. Viaţa, spiritul, ca şi protonii şi electronii sunt eterni, n-au sfârşit şi n-au început, cum n-au început şi sfârşit nici timpul, nici spaţiul. A pune problema originii omului şi a începutului spiritului este a pune problema originii şi a începutului spaţiului, timpului, germenilor vieţii.

Să admitem deci că omul a venit pe Pământ după o peregrinare eternă în infinitul Univers, pentru un popas de câteva milioane de ani, după care va duce aiurea spiritul pe care-l încarnează şi-l conservă veşnic, Vom susţine această ipoteză cu riscul de a fi ridiculizaţi de către oamenii care au oroare de risc şi ipoteze îndrăzneţe, inexperimentale şi greu controlabile. Buffon ar fi poate alături de noi, dacă ar trăi astăzi; căci el punea pe om aşa de sus, deasupra animalelor. „Animalele, zicea el, sunt în multe privinţe produsul pământului; omul este în totul creaţia cerului" Editions Choisies, t. I, p.87). Semidocţii de azi, care chiar călătoresc cu avionul, n-ar avea, pentru această părere a lui, decât dispreţul ce stă aşa de vine oamenilor cu cultură primară.

Şi, cu toate acestea, există o puternică şi străveche tradiţie în sensul ipotezei noastre, tradiţie familiară celor ce au practicat pe Platon şi nu ignorează nici tradiţia

creştină. Sufletul omului, după teoria lui Platon, a descins pe Pământ din înălţimile cerului, sau, mai precis, a căzut aci materializându-se la noi, jos, într-un corp omenesc. *Vechiul Testament* de asemenea povesteşte că fii lui Dumnezeu au socorât din cer pe Pământ, unde s-au îndrăgostit de fiicele oamenilor, care erau frumoase. Mai mult, *Noul Testament* ne spune că logosul încarnat s-a născut din Sf. Duh, scoborând din cer, în sânul Sf. Fecioare, sub chipul unui porumbe care estse simbolul dragostei. Aceasta confirmă de altfel legenda biblică după care spune Dumnezeu a suflat în nările lui Adam duh din duhul său. La botezul lui Hristos în apele Iordanului, acelaşi duh, în chip de porumbel, a venit asupra lui Iisus, ca să confirme că este fiul lui Dumnezeu; după cum, mai târziu, va scoborî şi asupra apostolilor săi şi îi va lumina şi inspira. Toate aceste scoborâri ale spiritului sfânt din ceruri sunt viziuni care confirmă simbolic ipoteza noastră şi o

verifică. Şi acel Prometeu care a adus pe Pământ focul furat din cer, nu vine el tocmai din acel cer? Aceste legende sunt de origine respectabilă şi de o considerabilă vechime. Este foarte probabil că în ele se exprimă presentimentul primordial, anticiparea unor adevăruri fundamentale cu privire la destinul omului şi al lumii. Ele sunt deci expresia simbolică a acestor adevăruri, care au fost descoperite de către inconştientul profund, de către acea inteligenţă subliminală descrisă de Mzers şi de Jung, adevăruri care nu pot pătrunde în conştiinţa clară decât făcând erupţiune sub draperia unor simboluri care le travestesc în mitologii.

Astăzi, în lumina ştiinţei şi a perspectivelor ce ne oferă tehnica ştiinţifică, putem da draperia simbolico-mitologică de o parte şi să concepem şi să redăm adevărul curat; viaţa şi spiritul nu sunt autohtone pe Pământ, au venit pe Pământ din Universul infinit şi etern şi, sunt coeterne ca şi Universul.

Unica concluzie pe care o poate autoriza ştiinţa de azi este că viaţa nu derivă din materie şi conştiinţa nu este produsul vieţii, al unei generări spontane la pătrat. Ipotezele care contrazic această concluzie sunt gratuite şi false. Experienţa le-a dezminţit; nicio tradiţie şi niciun experiment nu le sprijină. Adevărul este deci acesta: la vie-n a pas spontanment fleuri en esprit pas plus cu'elle n'est une floraison de la matiere/ ca să-l dăm într-o lapidară formulă franceză/ care în româneşte ar suna: floarea spiritului nu iese spontan din planta vieţii, şi nici viaţa nu este o înflorire spontană a materiei.

Ed. Péririer nu are dreptate când susţine că dacă azi generaţia spontană nu mai este posibilă, din cauza slăbirii radioactivităţii pământului, urmând ca numai fiinţele vii să aibă privilegiul de a naşte fiinţe vii. În lipsa unor alte ipoteze, se putea concepe o teorie ca aceea a lui Ed. Péririer, pentru a explica începuturile

vieţii pe Pământ. Acum ea devine inutilă.

Concluzia care, pentru noi, se impune cu o evidenţă strălucitoare este că conştiinţa-spirit există din toată eternitatea, iar viaţa este eternă ca şi spiritul şi materia. Spirit, viaţă şi materia, ca şi cele trei ipostaze divine, sunt coeterne şi ireductibile între ele.

Evoluţia social-spirituală a omenirii

Nu putem înţelege bine evoluţia socială, morală şi spirituală a omului, în cursul istoriei omenirii, decât dacă luăm ca punct de plecare al acestei evoluţii ipoteza că omenirea descinde dintr-unul sau câţiva oameni scoborâţi pe pământ din alt corp ceresc. Aceasta căzând într-un mediu străin şi lipsit de armătura civilizaţiei pe care au lăsat-o în urma lor, nu puteau, la început decât să regreseze şi să degenereze.

Descendenţii acestora înmulţindu-se considerabil pe globul nostru, s-a întâmplat cu omenirea ceea ce se

întâmplă cu un ou în incubaţie. Celula germinativă a acestuia prin diviziune se înmulţeşte nelimitat. Acestea asociindu-se între ele în diferitele regiuni constituie organele corpului, care, reunite organic, vor reproduce, în cele din urmă, o fiinţă identică cu aceea care a dat naştere oului. Tot astfel, descendenţii omului venit din ceruri prin naştere s-au multiplicat fără limită şi asociindu-se az creat triburi, cetăţi, regate, imperii, naţiuni etc. Precum în embrion există ceea ce Claude Bernard numeşte o forţă metafizică, entelehia, ce dirijează înlănţuirea diferitelor procese fizico-chimice a căror finalitate este să dea o fiinţă vie completă, tot aşa istoria, care înregistrează diferitele faze ale evoluţiei omenirii, este dirijată de o forţă metafizică, de o entelehie, căreia îi putem zice provincieţă, destin sau Dumnezeu. Întâmplările istoriei, fazele evoluţiei omenirii se derulează într-o succesiune organică ce are semnificaţia unei finalităţi şi sensul acestei finalităţi este

să reproducă în omenire, aici pe Pământ exemplarul uman primordial din care ea descinde. Sensul, finalitatea evoluţiei istorie sunt acelea ale unrei embriogenii care să reconstituie, odată cu părintele ceresc al oamenilor, împărăţia cerească, armătura ştiinţifică şi tehnica de care acesta s-a despărţit, părăsind-o acolo sus.

Ne putem face o primă idee, sumară, despre evoluţia socială şi spirituală a omenirii şi o putem înţelege perfect numai dacă luăm ca punct de plecare şi orientare ipoteza originii supraterestre a omului şi dacă avem în vedere şi analogiile care pot exista între evoluţia vieţii în genere şi evoluţia socială, morală şi spirituală a omenirii, văzute în liniile lor esenţiale.

Conştiinţa noastră este încarnarea sau mai exact, individualizarea spiritului impersonal în penultima fază a evoluţiei lui. Apariţia conştiinţei pe pământ fiind cea mai recentă, evoluţia ei este în curs de desfăşurare şi,

prin analogie cu aceea a vieţii, o putem întrevedea în liniile ei fundamentale. Spiritul omenesc se găseşte astăzi în stăiul în care se găseşte viaţa vegetală faţă de cea animală, după cum vegetalele sunt la jumătatea drumului dintre materia brută şi viaţă. Omul conştient este, în parte, încă animal, şi, în parte, spirit, precum planta este, în parte, deja viaţă, şi, în parte, încă materie organică.

Cum însă viaţa nu s-a oprit la stadiul şi la forma ei vegetală, tot astfel conştiinţa omului tinde, cu o stăruinţă constantă şi permanentă, către forma spirituală.

Două sunt elementele esenţiale ale evoluţiei sociale şi spirituale ale omenirii, care explică şi justifică această tendinţă:

1. factorul fiziologic, natura omului, a cărei structură internă este intim şi radical deosebită de cea a animalelor, ea posedând virtualităţi cu totul deosebite şi străine celorlalte vieţuitoare;

2. factorul social, a cărui importanţă şi dezvoltare sunt la oameni infinit superioare acelora ale factorului social la animale.

Aceeşti doi factori se găsesc în aşa strânsă conexiune, încât cel de al doilea pare menit să valorifice pe cel dintâi; dezvoltarea lui, evoluţia lui provoacă realizarea virtualităţilor infinite cuprinse în cel dintâi, adică dezlănţuie creşterea şi evoluţia spirituală a omenirii.

Să examinăm mai de-aproape acţiunea acestor doi factori, spre a ne da seama dacă ceea ce am văzut că se întâmplă în dezvoltarea unui embrion, când plastida, care constituie germenul, se înmulţeşte prin diviziune continuă şi dă un număr nelimitat de blastomeri, se întâmplă cam la fel şi cu omul, a cărui înmulţire, prin natalitate este în principiu fără limită. Această înmulţire a oamenilor, împerecheaţi mai întâi în *familie*, are ca

rezultat creşterea, lărgirea familiilor în hoarde şi clanuri care, înmulţindu-se, la rândul lor, vin în conflict între ele. Cu apariţia acestui conflict începe evoluţia socială şi conflictele între aceste grupuri sociale constituie materia istoriei, când aceasta începe să fie scrisă sau la început povestită în legende. Cu constituirea acestor prime societăţi rudimentare se observă, în dezvoltarea lor ceva analog cu ceea ce se observă în evoluţia embriogeniei, adică un început de diferenţiere, de organizare şi de precizare a formelor, a părţilor organice care vor constitui organismul, pe care germenul, dezvoltându-se, trebuie să-l reproducă.

Familiile, crescute prin naşteri, devin *hoarde*; hoardele trăind alături, din cauza înrudirii lor devin *clanuri*, a cărui viaţă, nomadă la început, dispunând de spaţiu suficient, nu duce la conflicte. Când însă spaţiul devine insuficient din cauza înmulţirii hoardelor, conflictele apar şi se înmulţesc. Clanurile luptă între ele,

unele pentru a-şi păstra spaţiul lor vital, altele pentru a-l răpi, spre a-l lărgi pe al lor pentru păşune, vânat sau pescuit, pentru cultură; în sfârşit, când a început a fi practicată cultivarea cerealelor, hoardele şi clanurile încep a se fixa, ducând o viaţă seminomadă. Cu vremea, clanurile stabilindu-se şi printr-un proces de segregaţie, fie paşnică, dar mai ales războinică, prin cuceriri sau anexări, mărindu-se şi organizându-se, sub conducerea unor şefi, constituie triburi, care sfârşesc prin a se stabili permanent şi constituie burguri sau cetăţi.

Cetăţile sunt forma socială de bază cu care începe adevăratul proces al evoluţiei sociale propriu-zise, care, până la ele, era un proces mai mult de evoluţie biosocială. Materia procesului evoluţiei sociale constă într-o infinită serie de lupte şi războaie, de cuceriri şi anexări, al căror rezultat este lărgirea unităţilor sociale, creşterea unora în dauna altora, cu tendinţa, veşnic afirmată şi manifestată, dar mereu nereuşită, de a

îngloba, într-un tot unic, toate cetăţile şi popoarele cunoscute. Istoria este înregistrarea şi transmiterea, prin scris sau prin legende orale a acestor războaie, care constituie în acelaşi timp biografiile şefilor războinici, cuceritori şi civilizatori.

În sânul societăţilor, astfel mărite, se operează cu vremea un proces de diferenţiere a vieţii sociale în funcţiuni, o divizare şi o specializare a acetistei vieţi în funcţii sociale, politice, religioase, militare etc., în vederea cărora se creează organe sociale ad-hoc, compuse din oameni diferenţiaţi, specializaţi, constituind tot atâtea categorii sau clase sociale corespunzătoare diferitelor funcţii sociale pe care le îndeplinesc.

Procesul de întregire al evoluţiei sociale constituie unităţi sociale din ce în ce mai vaste, care se fac şi se desfac mereu, având ca ţintă, mereu vizată, dar mereu neatinsă, de a constitui un organism social în care să se

înglobeze toate unităţile sociale existente. Pe măsură ce societăţile cresc prin cuceriri şi anexări, funcţiile vieţii sociale interne se înmulţesc, prin diviziunea muncii se diferenţiază, se specializează, se define şi se complică, când naştere la instituţii şi categorii sociale din ce în ce mai numeroase. Clasa militară, a stăpânilor cuceritori, clasa sclavilor, a celor cuceriţi, care iau asupra lor munca productivă de bunuri în folosul stăpânilor, sunt cele două categorii sociale fundamentale, care reprezintă cea dintâi viaţă socială militară, politică a stăpânilor, de o parte, şi clasa sclavilor, care reprezintă viaţa economică şi din munca cărora trăieşte societatea în întregimea ei. Între clasa militară şi cea a sclavilor se interpune clasa sacerdotală, care, cu timpul, se va diferenţia şi specializa în diferite feluri, dând poeţii, artiştii, filosofii; ceea ce unii cheamă inteligenţă. Fiecare din aceste clase şi categoii sociale, cu creşterea indefinită a societăţilor, se divide, se diferenţiază mereu

şi se specializează într-o infinitate de ramuri de acţiune şi producţie economică şi intelectuală. Acest proces de diferenţiere a vieţii sociale în instituţii şi clase sociale a fost identificat şi studiat de ştiinţele moderne şi nu vom stărui aici asupra lui. Ne mărginim a enunţa numai în liniile lui cele mai generale.

Privită în trăsăturile ei cele mai generale, evoluţia socială aminteşte însă, foarte vag, liniile generale ale evoluţiei vieţii biologice, crearea speciilor. Ea dă rezultate, care prezintă analogii curioase cu creaţiile evoluţiei biologice.

Regnul vieţii s-a bifurcat în vegetal şi animal; misiune sau rolul vegetaţiei fiind după cum am văzut, să transforme materia organică şi cea anorganică în energie vitală; iar misiunea vieţii animalice este să consume această energie şi s-o cheltuiască, înmulţindu-se, diferenţiindu-se şi complicându-se cât mai mult posibil într-o infiniti felurime de speţe şi varietăţi. Aproape la

fel s-a bifurcat omenirea. Cea mai mare parte din oameni au fost reduşi, prin sclavie mai întâi, la o activitate în primul rând agricolă, producătoare de hrană, şi poi industrială, creatoare de bunuri necesare vieţii conştiente, şi o minoritate a reuşit să se sustragă muncii manuale, consacrându-se activităţii mintale: politică, intelectuală, artistică şi ştiinţifică.

Minoritatea a reuşit să exploateze majoritatea şi să fie nutrită de munca acesteia, să trăiască şi să se nutrească din produsele ei, întocmai ca ierbivorele din substanţa vegetaţiei, din energie vitală fabricată de aceasta din urmă. Acesta-i secretul regimului capitalisto-burghez, care, după cum se vede, transcendează limitele evoluţiei omenirii şi are rădăcini în animalitate. Ierbivorele sunt prototipul, modelul şi precedentul vieţii vegetative a maselor proletare agricole şi industriale, în raport cu burghezia capitalistă a cărei existenţă este condiţionată de munca acelora.

Am văzut însă că ierbivorele nu sunt clasa şi forma cea mai înaintată a evoluţiei vitale. Deasupra ierbivorelor au apărut carnivorele, care se nutresc din ierbivore, din substanţa acestora, reprezentând adică anticipând şi prefigurând ceea ce se întâmplă în omenire, când apare Finanţa şi mai ales Marea Finanţă bancară, care exploatează direct munca burgheziei capitaliste şi indirect pe a proletariatului muncitor.

Burghezia capitalistă şi cea supracapitalistă au, desigur misiunea să organizeze şi să dirijeze producţia, munca maselor proletare.

În acelaşi timp, şi tot el, cel puţin în teorie, mai au şi misiunea să transforme în spirit energia vitală, procurată de munca maselor proletare, adică în activitate politică, ştiinţifică, artistică; zicem că în teorie, sau în principiu, este şa, şi ar trebui să fie aşa. Însă, în fapt, din nenorocire, nu este întotdeauna aşa. Cea mai mare parte a burgheziei capătă apucături parazitare, se desprinde cu

bunul trai şi cu viaţa fără folos, fără effort, fără disciplină, fără grijă. O mică parte din această categorie, când nu cade definitiv în parazistism, găseşte o ieşire în activitatea literară şi artistică, care poate reuşi în climatul burgheziei, inutile, nedisciplinate şi trândave, întrucât acest climat este tocmai ce trebuie creaţiilor libere inutile, de lux ale artei. Astfel, paraziţii burgheziei sunt nişte poeţi şi artişti rataţi şi artiştii, paraziţii care au reuşit să devină creatori culţi şi spirituali învingând primejdia parazitismului.

Până aici, evoluţia omenirii a fost asemănătoare şi paralelă evoluţiei vieţii. De aici înainte, ea se diferenţiază de aceasta. Masele producătoare se deşteaptă, se rezolvă şi tind să se sustragă muncii musculare, brute, de producţie, la care au fost reduse până acum, revendicând egalitate cu clasele suprapuse. Ele au toate şansele de a se emancipa, de a se sustrage şi libera de la munca manuală brută, pentru că deşteptarea

lor coincide cu uimitoarele progrese ale tehnicii mecanice, care fac aproape cu totul de prisos efortul muscular brut şi deci exploatarea capitalistă a muncitorilor. Întrucât se mai menţine această exploatare este graţie principiului inerţiei, în virtutea căruia se mai menţin în uz instituţii şi stări depăşite.

Acestei inerţii, şi decurgând din ea, îi corespunde, însă, mergând în direcţia opusă, tendinţa comunistă, egalitaristă, care vede progresul social nu atât în ridicarea standardului de viaţă al celor de jos, cât în nivelare şi deci în scoborârea standardului celor de sus la nivelul celor de jos.

Această fază tulbure, revoluţionară nu va putea dăinui, căci egalizarea se va face graţie nu comunismului ci tehnicii, care va libera masele de muncă manuală penibilă, în acelaşi timp în care îi va îmbunătăţi, progresiv, starea materială şi morală.

Ceea ce se întâmplă în Statele Unite ale Americii

este foarte semnificativ şi confirmă sensul evoluţiei progresive, aşa cum ne apare nouă logic. Chiar experienţele Rusiei Sovietice, cu toată anomalia ei revoluţionară, vor fini prin a duce la acelaşi rezultate, dat fiind că şi în Rusia Sovietică se urmăreşte dezvoltarea şi utilizarea la maximum a tehnicii mecanice. Anomalia comunismului rus este că, în loc să aştepte egalizarea de la aplicarea tehnicii la producere, şi ca un fruct al acesteia, a luat-o ca punct de plecare, săvârşind pentru aceasta cele mai sistematice şi formidabile măceluri omeneşti.

Omenirea realizează deci o evoluţie, un progres pe care viaţa nu le poate afecta, pentru că nicio tehnică mecanică nu va înlocui vegetaţia care nutreşte direct ierbivorele şi indiret carnivorele.

De aci rezultă că, pe când lupta pentru viaţă şi eliminarea celor slabi va continua să menţie diferenţele şi progresele realizate de evoluţia vitală, evoluţia şi

progresul omenirii vor realiza mereu mai multă libertate, mai multă echitate între oameni, mai multă egalitate spirituală între ei, nu scoborând clasele suprapuse ci ridicând pe cele supuse până la nivelul acelora, pentru a face din fiecare om o persoană spirituală, morală şi culturală. Tehnica mecanică va avea să împlinească, în producţia bunurilor, rolul pe care vegetaţia îl îndeplineşte faţă de rumegătoare şi acestea la rândul lor faţă de carnivore.

Maşinismul în adevăr va libera pe oameni de munca neplăcută, îi va egaliza, ridicând nivelul de viaţă al celor de jos. Şi caritatea, iubirea, fraternitatea vor completa deficitele echităţii şi rigorile justiţiei.

Mai este şi o altă formă de evoluţie a vieţii pe care omenirea este pe cale de a o realiza. Ceea ce caracterizează şi specifică viaţa vegetală faţă de cea animală este, precum am văzut, imobilitatea plantelor, care sunt fixate în sol, şi care imobilitate le-a fixat în

starea lor inferioară de vegetale, sclave ale solului. Dacă se poate zice că planta este un animal fără picioare şi animalul este o plantă dezrădăcinată care poate umbla, înota şi zbura, în adevăr viaţa animală este mobilă, ceea ce a făcut relativa ei liberare de fatalităţile solului şi i-a permis o evoluţie progresivă, mai înceată, dar cu mult mai complexă, mai variată, mai bogată, pregătind parcă condiţiile liberării complete de care va avea să se bucure omenirea conştientă, care avea să apară pe Pământ. Şi trebuie notat, că omenire se va nutri nu numai din vegetaţie, ca şi ierbivorele, şi nu numai din animale, cum fac carnivorele, ci din vegetale şi animale, ca şi cauza evoluţia vitală nu s-a bifurcat în vegetale şi animale decât pentru ca să complice, să varieze şi să îmbogăţească ospăţul omenirii.

În general gradul de progres, pe scara zoologică, atins de o speţă animală este în raport cu mobilitatea şi cu iuţeala deplasării pe teren. Şa, carnivorele sunt mai

mobile şi mai iuţi, dar, în acelaşi timp, şi mai inteligente decât ierbivorele, căci altfel n-ar putea trăi ca animale carnivore.

În omenire, în această privinţă, progresul a continuat să fie în raport cu mobilitatea şi cu iuţeala deplasării. La început omul a fost o fiinţă exclusiv de uscat, ca şi majoritatea vieţuitoarelor de uscat. Câtva timp, el a fost legat exclusiv de solul solid al pământului. Cândva însă, a învăţat arta de a înota şi navigaţia, sub cele mai rudimentare începuturi ale ei, inventând mai întâi vâsla, ca o aripă înotătoare, care prelungeşte mâna, apoi roata care înlocuia vâsla şi în fine elicea care înlocuieşte roata. Cu aceasta el şi-a însuşit stăpânirea elementului apă. Timp de 50 – 60 de secole, locomoţiunea lui s-a redus numai pe sol şi pe apă şi viteza deplasării sale nu întrecea pe a animalelor. De cele mai multe ori era inferioară, până ce prin practica calorică şi apoi a roatei la tracţiunea animală,

omul şi-a însuşit viteza calului. În acelaşi timp, în regnul animal existau clase şi speţe care stăpâneau şi aerul şi se deplasau în aer cu mai multă iuţeală decât pe pământ: insectele şi păsările. Ba, existau speţe care se puteau deplasa tot aşa de bine şi pe apă şi pe uscat şi în aer, fiind astfel, în privinţa aceasta, cu mult superioare omului. Acesta în adevăr n-avea nici organele zborului, nici instinctul înotului, nici iuţeala deplasării pe uscat a celor mai multe vieţuitoare.

Abia pe la mijlocul veacului din urmă omul a putut, grraţie locomotivei, să facă concurenţa animalelor, în ce priveşte deplasarea pe uscat şi pe apă, întrecându-le chiar cu mult, când automobilul s-a adăugat locomotivei.

Începutul secolului nostru ne aduce avionul, ale cărui progrese, în câţiva ani, ne dădură stăpânirea aerului şi deplasarea în aer cu viteze vertiginoase, ce n-au fost şi nu vor fi egalate de zborul păsărilor. Mâna

omului care a construit vâsla care o prelungeşte în apă, şi roata, care înlocuieşte picioarele prin acelea ale animalelor, a construit aripi fixe şi elicea care înlocuieşte aripile păsărilor.

Cu acestea, omul pare a-şi fi însuşit toate mijloacele de locomoţiune ale regnului animal întreg, de care nu dispuneau până acum decât puţine specii de păsări şi de insecte.

S-ar părea că prin aviaţie omul se sileşte să se desprindă de pământ, de care este înlănţuit de natura sa animală. Pentru aceea se azvârle spre cer, făcând irupţie în stratosferă, realizează viteze inimaginabile, şi, cu ajutorul vitezei, caută să anuleze distanţa, să stăpânească spaţiul. Este o legătură vădită între progresul său spiritual şi progresul vitezei cucerite. Mobilitatea lui, viteza deplasării sale în spaţiu, triumful contra distanţelor par a măsura progresul spiritului său. În adevăr, în felul acesta, omul se extraspaţializează şi

oarecum se imaterializează, detaşându-se de pământ, învingând materia. Căci adaptându-se elasticităţii şi imaterialităţii relative ale aerului încorporal, devine el însuşi oarecum aerian.

Fiind însă prea mult legat de pământ, prin condiţiile ei consecinţele vieţii sale animale, omul, graţie inteligenţei şi spiritului său, accelerându-şi mobilitatea şi anulând spaţiul, se dezrădăcinează şi se desprinde de pământ. Dacă planta este o vietate care s-a înrădăcinat în pământ, iar animalele sunt plante care merg şi circulă pe pământ şi cu aripie mecanice, realizând viteze vertiginoase, şi poate părăsi pământul şi năzui spre excursii interplanetare.

Când, graţie ştiinţei şi tehnici sale, va fi dus până la cap mobilitatea sa, omul va fi redus viaţa sa animală şi materială la un minimum absolut indispensabil, realizând în acelaşi timp progresul spiritual de care este susceptibil. El va putea părăsi atunci pământul, pentru a

întreprinde excursii interplanetare, liberându-se complet de lanţurile terestre. Precum animalele se desprind de solul în care plantele sunt înrădăcinate, omul se va desprinde de pământ, putându-l părăsi şi realizând astfel, pe o scară mult mai mare, mobilitatea care deosebeşte animalele de plantele imobile, fixate în solul care le nutreşte.

Rupând astfel nodul ombilical care o menţine legată de pământ şi de animalitate, omenirea va fi reconstituit, evolutiv, şi va putea restitui văzduhului pe omul ceresc din care se trage, şi pământul va plăti, atunci, datoria ce a contractat cu Universul, când a primit din slăvi cerescul cadou.

Însuşindu-şi mijloacele de locomoţie ale tuturor speciilor animale, cu viteze cu mult superioare şi acumulând capacitatea lor de a trăi în toate mediile (sol, uscat, subsol, apă şi aer), omul pare a rezuma integral regnul animal, ceea ce-i dă putinţa să-l şi depăşească. El

se desprinde astfel de sol ca şi de animalitate şi devine fiinţă spirituală, fără însă a înceta să păstreze viaţa animală şi pe cea vegetativă, ca suport material şi vital al spiritului, după cum viaţa animală păstrează întreg funcţiile vegetative (nutriţie, respiraţie). Omul spiritual va fi acela în care spiritul va domina complet viaţa animală; logosul făcut carne; pe când azi logosul este numai pe cale de a se încarna, spiritul este numai parţial încarnat.

Am zis că omul, învingător al spaţiului şi oarecum desprins de pământ şi devenit, într-un fel oarecare, aerian, ca păsările, va pierde din masa materială cu care este încărcat astăzi, dar nu pentru a deveni spirit dezîncarnat. Va fi atunci mai mult spirit decât materie, va rămâne însă totdeauna fixat pe un substrat de materie vie, care-i va servi de suport şi de instrument, graţie căruia va putea mania şi remania, transforma sau modifica materia. El va fi spirit, va fi creier, carne şi

muşchi, şi va fi materie solidă, aceea a oaselor, ce îi vor servi de pârghie care, manevrate de pârghiile muşchilor, vor putea să dea impulsiuni tehnicii mecanice, cu ajutorul căreia va modifica faţa globului, configuraţia şi structura lui, dacă nu chiar structura sistemului solar – aşa cum a afirmat-o Descartes, într-un moment de exaltată şi riscată îndrăzneală, când cerea o pârghie şi un punct fix în spaţiu.

Spiritul omului guvernând globul pământesc va fi spiritul director şi animator al Pământului şi, dcă este adevărată părerea mareului savant american Arthur Compton, că Pământul ocupă cea mai înaltă poziţie din Univers, cu privire la viaţa dotată cu inteligenţă, atunci omenirea, spiritul rector al globului terestru, poate să isprăvească, cu ajutorul acdestui glob în care are sediul ei, prin a dirija Universul, devenind la limită *Spiritus rector* al lumii.

Folosirea veche spiritualistă, întrucât admitea

materia şi recunoştea necesitatea ei ca suport al Spiritului, vedea în corp un obstacol pentru manifestările şi activitatea spiritului obstacol, care întunecă şi paralizează avânturile ideale ale spiritului. Corpul este pentru spiritualişti o cămaşă de forţă şi pentru ei idealul ar fi degajarea, liberarea completă a spiritului de corp, spiritul încorporal, desâncarnat. Această credinţă estee, pe cât de falsă, pe atât de explicabilă – vom vedea mai târziu de ce şi cum. Adevărul este că, fără corp, spiritul cade în neant. Nu numai că spiritul nu este paralizat de materia corpului, dar, fără corp, nici n-ar putea deloc să se manifeste, în cazul când am presupune absurditatea că ar exista dezîncarnat.

Cum s-ar putea exercita acţiunea sa asupra materiei dacă n-ar avea materia, corpul ca suport şi instrument?

Dar corpul nu prezintă numai avantaţii pentru spirit. Medalia are şi revers. Spiritul este etern şi corpul nu

este, iar la dispariţia corpului spiritul n-are cum supravieţui.

Dar dacă spiritul este etern şi indestructibil, şi aşa este, iar corpul este muritor şi sus-pus descompunerii, pentru a asigura eternitatea spiritului nu rămâne decât ca spinul încorporat să spiritualizeze şi să imortalizeze corpul. Spiritul încorporat presupune şi necesitează un corp spiritualizat şi imortalizat.

Moartea şi sexualitatea, după cum am văzut, sunt printre cei mai puternici factori ai evoluţiei progresive a speciilor. Însă evoluţia vitală ajuns la capătul ei, moartea şi sexualitatea nu mai au nicio misiune de îndeplinit. Moartea, ca Maurul lui Schiller, şi-a făcut datoria, ea poate pleca şi înceta să mai domine şi să terorizeze conştiinţa oamenilor. Din nefericire, ea va trage după sine sexualitatea, cu care a venit împreună. Cu învingerea morţii încetează şi fundamentul fiziologic al dragostei. Longevitatea, care în ultimii 50 de ani s-a

dublat aproape, graţie ştiinţei şi tehnicii medicale, dacă ar continua, cu acelaşi ritm, ar putea duce, peste câteva secole, la o omenire de matusalemi şi la o denatalitate îngrijorătoare. Cu creşterea longevităţii, omenirea a făcut progrese în procesul de extratemporalizare mai puţin repezi decât în procesul de extraspaţializare. Cu viteza vertiginoasă deja obţinută, omul cucereşte spaţiul şi triumfă contra distanţei; cu longevitatea câştigată, lupta cu timpul are şanse să-l învingă şi deci să triumfe contra morţii. În măsura în care omul va scăpa de tirania spaţiului, se va elibera şi de a timpului şi a morţii. Însă aceasta nu se va întâmpla decât după ce se va fi eliberat mai întâi de tirania păcatului. Spiritualizarea omenirii va fi atins atunci limitele compatibile cu condiţiile existenţei şi omul va fi realizat atunci în întregime idealul încarnat în zei şi tot progresul pe care-l comportă realitatea.

„Se pre poate, zice S. Metlinicov (de la Institutul

Pasteur din Paris) că bătrâneţea şi limitata fixată vieţii să nu fie deloc o urmare necesară, ireductibilă a legilor vieţii, ci ceva fortuit, violent şi exterior. Moartea, ca şi procesul sexual, nu este o necesitate, o urmare firească a actului vital, cum o socotesc câţiva biologi" *Immortalite et rajeunissement*, pag. 120 şi 145).

Iată dar că evoluţia şi destinul omenirii pot rezerva omului spiritual nemurirea, sau, cel puţin, o longevitate fără limită. Oamenii, şi pe această cale, se dezleagă de animalitate, se liberează de legea morţii, care, chiar dacă nu este inerentă vieţii elementare, unicelulare, este însă fatalitatea formelor superioare ale vieţii. Moartea este preţul cu care acestea plătesc superioritatea lor, iar la oamenii din trecut şi de azi, după părerea sfântului Pavel, ea este simbria păcatului.

Cu bogăţiile, cu sforţările, cu ingeniozitatea care se cheltuiesc şi s-au cheltuit, în ultimele războaie mondiale, spre a omorî şi mutila zeci de milioane de

vieţi omeneşti, omenirea civilizată ar fi putut rezolva nu numai problema economico-socială, ci încă problema navigaţiei interplanetare şi poate chiar problema morţii. Aceste războaie sunt păcatul civilizaţiei şi salariul lui este moartea celor 50 – 60 de milioane de vieţi omeneşti tinereţe, şi consecinţa este longevitatea morţii, nu aceea a vieţilor omeneşti.

Când va înceta păcatul războaielor, moartea va fi învinsă şi, pierzând raţiunea ei de a fi, va cădea în desuetudine.

Când spiritul ar domina cu desăvârşire corpul, devenit nemuritor şi, cu concursul acestuia, ar stăpâni materia şi Universul, ce distanţă ar mai rămâne între acest spirit încarnat şi zeii antici sau chiar Dumnezeul lui Abraham, Isac şi Iacob?

Diferenţa enormă între om şi Dumnezeu maschează greu identitatea de fond care există, în principiu, între uman şi divin, pentru că:

1. Omul, spre deosebire de tot restul existenţei, a fost creat de mâna lui Dumnezeu, după chipu-i şi asemănare;
2. Pentru că spiritul lui este o scânteie din spiritul divin ce i-a fost suflat în nări;
3. Pentru că Dumnezeu a trecut omului stăpânirea asupra naturii întregi, când şi-a zis: „să facem om după chipul şi asemănarea noastră, care să aibă stăpânire (…) peste tot pământul şi peste toate vieţuitoarele care trăiesc pe pământ”. Şi, după ce a creat pe Adam şi Eva, le-a zis: „să vă înmulţiţi şi să umpleţi pământul şi supuneţi-l”. Tot restul istoriei omenirii, el ştiinţei şi tehnicii realizate în special de civilizaţia creştină occidentală, a fost să execute această injoncţiune divină, această misiune cu care omul a fost însărcinat. Trinitatea: Tatăl, Fiul şi Spiritul Sfânt ar găsi echivalentul ei în Materie, Viaţă şi Spirit, care sunt, şi în fiinţa

omului, „de o fiinţă şi nedespărţite” ca şi în Univers, adică coeterne, neavând deopotrivă nici sfârşit, nici început.

Dacă Dumnezeu este Tatăl ceresc al oamenilor, dacă oamenii sunt copiii lui, ieşiţi, cum zice Apostolul Ioan *Epistola* I, 3,9) din sămânţa lui Dumnezeu, este imposibil de conceput ca omul, la capătul evoluţiei omenirii, să nu fie asemănător cu Părintele său ceresc.

Şi Apostolul Ioan o spune desluşit: „Iubiţilor, acum suntem copiii lui Dumnezeu şi ce vom fi în viitor nu s-a arătat încă până acum. Ci ştim că, atunci când ni se va arăta, fi-vom asemenea lui” *Ibid*. p.3,2).

Capitolul IV

Paralelismul celor trei evoluţii

Cosmică, vitală, spirituală)

Materie, viaţă, spirit sunt trei realităţi fundamentale, sau, mai exact, trei etape ale Universului. Ele sunt coeterne şi reductibile între ele. Orizontul pe care ştiinţa modernă îl deschide cugetării noastre ne înleşneşte putinţa să arătăm şi să explicăm de ce sunt aceste trei realităţi coeterne şi ireductibile între ele şi care sunt raporturile dintre ele.

Iată, în această privinţă, care sunt vederile şi datele ştiinţei celei mai recente, aşa cum le găsim la unii dintre oamenii de ştiinţă dintre cei mai notorii.

La o primă ochire, zicea A.H. Compton, sistemul solar ne sugerează ideea că putem găsi în Univers un mare număr de planete locuite de fiinţe inteligente. Însă o reflecţie mai atentă aruncă o îndoială asupra acestei concluzii. Este prea evident că stele, aşa de intens calde cum este Soarele nostsru, nu pot fi locuite de fiinţe vii.

După teoria lui Jeans, masele mai mari ar trebui să se dividă, sub acţiunea forţelor mecanice, în unităţi de dimensiunea stelelor, dar dacă, din această divizare rezultă mase de dimensiuni mai mici, acestea trebuie să se răcească prea repede din cauza iradiaţiunii căldurii sale iniţiale. De aceea, singurele susceptibile de a fi locuite sunt numai planetele, a căror căldură se poate menţine pe o mare durată de timp. Unele din sistemele planetare din Univers au putut fi formate de atâta timp încât condiţiile favorabile unei vieţi superior organizate au înceta deja de a mai exista în ele. În altele, evoluţia n-a ajuns încă la o etapă îndestul de înaintată. Astfel, nu există actualmente viaţă, asemenea acelei din care să ne bucurăm noi, decât într-un prea mic număr din stelele care ne înconjoară.

Nu cred, zice Eddington, că noi ne putem considera ca unica speţă care a fost ori va fi dotată cu misterul conştiinţei. Totuşi, eu înclin a crede că, pentru prezent,

speţa noastră este supremă şi că niciuna din mulţimea stelelor, grupate în mii de ciorchine, nu contemplă scene comparabile cu cele care au loc sub razele Soarelui. Iar Compton, care citează aci pe Eddington, adaugă: „Fără îndoială, există şi vor mai exista şi alte locuri unde se pot dezvolta tipuri de viaţă asemănătoare sau poate superioare. Sunt totuşi destule radiaţiuni să credem că se poate prea bine ca noi să ocupăm, în prezent, poziţia cea mai înaltă din Univers, întrucât priveşte viaţa dotată cu inteligenţă”.

După cum rezultă din aceste concluzii ale ştiinţei, în fiecare moment există în Univers cel puţin o planetă pe care viaţa şi spiritul pot exista; urmează că viaţa şi spiritul sunt, ca şi materia, infinite în timp, adică coeterne cu materia. Căci dacă condiţiile favorabile vieţii ar înceta pe o planetă, se găseşte cel puţin o alta care să le ofere vieţii nevoite să înceteze pe cea dintâi, pe care o părăseşte. Coeterne, adică infinite în timp,

viaţa şi mateeria sunt coextensive şi coexistente în spaţiu, însă nu sunt infinite cu spaţiul.

Viaţa este localizată într-o foarte mică regiune a spaţiului şi vivifică o minusculă porţiune de materie, dacă o comparăm cu totalitatea materiei Universului. Spiritul este încă şi mai limitat în spaţiu şi se materializează, se încarnează într-o aşa de infimă porţiune de viaţă, încât apare aproape în spaţial şi imaterial, dacă comparăm cantitatea de materie cerebrală, adică de viaţă conştientă, care există în Univeres cu cantitatea de materie vie pe care el o conţine. În schimb, însă, spiritul este oarecum coextensiv cu materia şi cu infinitul spaţiului; ele se bucură de privilegiul ubicuităţii cugetării, care, fiind nematerială, în spaţială sau aproape extraspaţială, traversează cu imaginaţia şi umple spaţiile infinite.

Teoria pe care aceşti oameni de ştiinţă o susţin sugerează şi justifică ipoteza noastră. Admiţând-o,

devine uşor de înţeles de ce viaţa transcende materia şi de ce spiritul transcende viaţa; de ce viaţa nu derivă din materie şi teoria generaţiei spontane devine inutilă şi de ce conştiinţa nu este o simplă şi firească eflorescenţă spontană a vieţii; şi, într-un cuvânt, de ce spiritul şi viaţa sunt coeterne cu materia şi n-au lipsă să derive din ea sau să fie apărut ulterior materiei.

Dintre miliardele de corpuri care populează cerul sunt desigur în tot momentul câteva sau cel puţin unul pe care există şi evoluează viaţa. Din aceste corpuri se pot desprinde spori sau germeni microscopici, în care viaţa este latentă, răspândindu-se ca un fel de *chibrituri vitale* prin spaţiul interstelar. Aceşti germeni, întâlnind în drumul lor planete care, ca a noastră, sunt în acel moment *nubile*, adică apte să-i primească, prezentând condiţii propice dezvoltării lor, rămân şi le fecundează. Sporii aceştia se prind de acele plante, se aprind, ca să zicem aşa, şi, în condiţiile de căldură şi umiditate ce

găsesc acolo, cu timpul, printr-o evoluţie firească, care este predeterminată în strucrtura lor, dau întreaga gamă a formelor vitale. Generaţia spontanee este deci o ipoteză nu numai neverificată, dar şi inutilă. Viaţa nu poate avea, la originea ei, decât o formă de viaţă latentă, într-un spor, germen, seminţă; la originea vieţii este totdeauna o fiinţă vie şi, în niciun moment, nu lipseeşte din Univers un corp purtător de fiinţe vii. Experienţele lui Pasteur au fost concludente şi concluziile lui definitive. Un germen este o combinaţie de materie specifică, o structură fizico-chimică specială, care, în anumite condiţii de căldură şi umiditate, dezvoltă fenomenele vieţii rudimentare. Această materie specifică ar fi un amestec de substanţă albuminoidă, a cărei formulă chimică ar fi C 726, HI 71,0214, Az 191, S 3, cu hidraţi de carbon. Supus oxigenului din aer şi fermenţilor solubili, acest amestec se alterează continuu şi face schimbări de substanţă şi de influenţă reciprocă

cu materiile organice asociate, care constituie structura fizico-chimică a fenomenului vieţii.

Ceva analog se întâmplă şi cu conştiinţa şi cu spiritul oamenilor. În tot momentul, după concepţia astronomilor citaţi, trebuie să existe în Univers un corp ceresc pe care, precedată de germenii vieţii, care au avut destul timp să se dezvolte şi să creeze seria de nenumărate speţe vegetale şi animale, o fiinţă conştientă poate veni şi poate rămâne şi trăi, când evoluţia condiţiilor fizico-chimice şi aceea a formelor vitale au realizat o ambianţă propice vieţii conştiente şi spirituale. Aceasta face să cadă ipoteza că omul ar descinde dintr-o maimuţă antropomorfă şi că el ar fi termenul final şi încoronarea evoluţiei vieţii pe pământ. Este adevărat că nicio experienţă, ca acelea ale lui Pasteur, n-a dovedit că spiritul, conştiinţa, nu este un fenomen natural, o generaţie spontanee. Însă, cum viaţa conştientă, spirituală, transcende tot atât de evident şi tranşant viaţa,

precum viaţa transcende materia, putem deduce că conştiinţa şi spiritul sunt produsul unei structuri speciale a materiei vii, specifice organismului uman şi, în deosebire, substanţei cenuşii a encefalului, care trebuie să difere intim, radical de aceea a celorlalte vieţuitoare. Orice asemănări ar exista între structura fiziologică a omului şi aceea a animalelor, aceea diferă tot atât de esenţial de aceasta pe cât diferă o moneră de o substanţă albuminoidă de o celulă de proteină, de exemplu, care se compune din aceleaşi elemente chimice ca şi o celulă vie.

Dar dacă se poate admite deplasarea germenilor atomici în spaţiile interstelare, aşa cum o admite Arrhenius, va părea şi mai greu de admis o astfel de călătorie a unei fiinţe conştiente ca omul. Obiecţiile aduse teoriei lui Arrhenius, care susţine că sporii pot străbate spaţiile interstelare, se întorc şi contra experienţelor lui Pasteur. Ipoteza noastră scapă acestor

obiecţiuni şi ea echivalează cu experienţele lui Pasteur şi cu concluzia lui. Dacă în trecut ipoteza noastră ar fi fost de neconceput şi inadmisibilă, ea nu mai este a Aa şi azi, când se voiajează în stratosferă şi există societăţi care-şi propun să studieze şi eventual să organizeze călătorii interplanetare. Putem deci afirma că, tot aşa cum la originea fiinţei vii trebuie să fi existat tot o fiinţă vie, la originea fiinţei spirituale conştiente trebuie să fi existat tot o fiinţă conştientă. Însă dacă viaţa a putut să circule în Univers ca sub formă de pachete de chibrituri vitale, spiritul este ca făclia care nu se poate aprinde decât de la alta. Nu este destul o făclie stinsă; ea trebuie să fie aprinsă ca să împrăştie lumina spiritului. Această aprindere înseamnă că nu este destul ereditatea, mai trebuie tradiţia şi educaţia pentru a forma şi a nutri viaţa spirituală. Fără educaţie şi tradiţie, care generează şi întreţine spiritul şi conştiinţa, ereditatea fiziologică rămâne o virtualitate neactualizată, ca o făclie

neaprinsă.

Independenţa şi interdependenţa materiei vieţii şi spiritului

Nu numai viaţa şi spiritul sunt indepenente, nu-şi trag originea – viaţa din materie şi spiritul din viaţă – da, foarte adesea, materia, sub forma ei organică, este produsul vieţii, care, nutrindu-se din materie organică şi inorganică, o transformă în materie vie. Mai tot carbonul existent îşi are originea în viaţa vegetală şi carbonatul de calciu din natură este produsul vieţii animale, în cea mai mare parte. Şi, tot astfel, spiritul, inteligenţa umană, prin tehnica agricolă şi practica domesticirii şi înmulţirii animalelor domestice, transformă materia organică şi inorganică în materie vie, şi prin restituirile ce face naturii fac că adesea spiritul şi viaţa, în loc să fie efectele, produs al materiei, sunt cauze care produc materia organică şi chiar inorganică

din natură. Cu acestea, se dovește că indepenenţa vieţii de materie şi a spiritului de viaţă se verifică câteodată şi prin această relativă dependenţă a materiei de viaţă şi de spirit. Această independenţă se vădeşte, de altfel, şi se traduce prin lipsa de continuitate dintre viaţă şi materie şi dintre spirit şi viaţă, prin diferenţa tranşantă şi radicală ce există între ele. Această independenţă însă nu exclude interdependenţa dintre viaţă şi materie şi dintre spirit şi viaţă.

După ce am stabilit independenţa vieţii de materie şi a spiritului de viaţă, *rămâne să stabilim interdependenţa dintre ele, care este tot atât de reală şi de evidentă*. Dacă viaţa este independentă de materie, este tot atât de adevărat că viaţa este materie şi se hrăneşte din materie, şi că spiritul este viaţă şi se nutreşte din ea. Viaţa implică materia, după cum spiritul implică viaţa: nu există viaţă decât pe un suport material şi spirit decât pe un suport vital şi indirect material.

Deci, în acest înţeles, viaţa depinde de materie şi spiritul depinde de viaţă. Această dependenţă este însă cu totul diferită de dependenţa pe care o negăm între materie, viaţă şi spirit. Cauza, ca raport de dependenţă, se înţelege în două feluri: cauza *eficientă*, activă, creatoare şi cauza *ineficientă*, pasivă, însă indispensabilă; cauza *sine qua non* sau mai exact, condiţie *sine qua non*, fără de care Cuza eficientă nu poate opera. Materia nu este cauza vieţii; dar viaţa fără suport material nu există; spiritul nu este efectul vieţii şi cu atât mai puţin al materiei; dar fără suport vital şi indirect material spiritul nu există şi este inoperant.

Desigur, materia, căldura, umezeala şi lumina sunt condiţii *sine qua non* ale apariţiei şi dezvoltării vieţii; dar, fără un germen, aceste condiţii nu pot da fenomenul viaţă. Germenul este desigur o combinaţie specifică de materie, o structură fizico-chimică specială, care, în anume condiţii de căldură şi umiditate, dezvoltă, dă

fenomenele vitale. Dacă n-ar exista pe pământ proteine, albuminoide, căldură, umiditate şi lumină, viaţa n-ar fi apărut şi n-ar fi putut subzista; dar, oricât ar dura condiţiile de căldură, lumină şi umiditate, fără un germen de viaţă sub forma de spor sau de sămânţă, niciodată vegetalele şi animalele a-i fi populat pământul. Proteina este o materie care are aceeaşi compoziţie chimică ca şi materia vie; îi lipseşte însă structura specifică materiei vii, pe care nu i-o poate comunica decât un germen viu prin asimilarea ei în procesul dezvoltării lui. Prin urmare, de nimic nu depinde fenomenul viaţă mai mult decât de materie, dependenţă în înţelesul de condiţie *sine qua non*; şi cu toate astea, viaţa este absolut independentă de materie, nu depinde de ea, în înţelesul de cauză eficientă şi activă.

Acelaşi este raportul dintre viaţă şi spirit. Dacă spiritul este independent de viaţă, este tot atât de adevărat că el depinde mai mult decât de orice de viaţă,

dependenţa însemnând, în primul caz, cauză *eficientă* şi, în al doilea caz, cauza *ineficientă* sau condiţie de sine qua non. La originea apariţiei conştiinţei şi spiritului pe planeta noastră a trebuit să fie tot o fiinţă vie conştientă, spirituală. Este adevărat că dacă evoluţia formelor vegetale şi animale ar fi dat condiţiile de hrană, din care să poată trăi o fiinţă conştientă, oricât ar fi durat aceste condiţii, viaţa spirituală ar fi fost imposibilă fără apariţia unei prime fiinţe conştiente pe planeta noastră.

Ar fi existat pe pământ maimuţe antropomorfe, dar oameni nu; tot aşa cum ar fi existat pe pământ şi proteine şi albuminoide, cu aceeaşi compoziţie chimică ca şi materia vie, dar nu fiinţe vii. Tot aşa cum viaţa este manifestarea unei materii cu o compoziţie identică cu a proteinei, dar cu altă structură decât a acesteia; spiritul este un produs al uei forme vitale asemănătoare cu maimuţa antropomorfă, dar cu o structură fiziologică intimă celulară, nervoasă, radical diferită de a acestei

maimuţe. D-l Lhermite crede că există o diferenţă radicală între structura encefalului unui om şi aceea a encefalului unui câine, şi desigur acela al unei maimuţe, chiar antropomorfe.

Viaţa nu este condiţia suficientă a spiritului, dar este hrana şi condiţia lui *sine qua non*; ea este suportul conştiinţei şi al substanţei din care se nutreşte spiritul. Că viaţa nu implică conştiinţa şi spiritul, spre se menţine şi a funcţiona, se dovedeşte prin aceea că creierul, care este sediul şi organul conştiinţei, al inteligenţei, şi deci al spiritului, nu este un organ vital, deoarece monştrii născuţi fără encefal pot trăi. Că unele tulburări motrice şi psihice însoţesc lipsa encefalului, mai a precis a ceea ce se cheamă neo-palieu, este adevărat, dar aceste tulburări se atenuează cu vremea şi pot să dispară şi viaţa omului este atunci redusă la funcţiunile vegetale şi animale. Viaţa este deci posibilă fără emisferele cerebrale şi deci fără conştiinţă şi spirit; dar spiritul,

conştiinţa sunt absolut imposibile fără viaţa animală, de unde moniştii materialişti ai tras concluzia că spiritul este suficient determinat de natura fiziologică a omului – ceea ce a făcut pe Jean Lhermite să exclame: „ar fi să comitem un enorm non sens dacă am voi să încătuşăm într-o formă acest ceva înaripat şi nălucitor care este spiritul”. *Jean Lhermite, Le mecanisme du cerveau*, pag. 120)

Desigur, o fiinţă vie este mai întâi un corp material şi o fiinţă conştientă este şi ea un corp material; ceea ce este frapant şi comun la ambele este mateia, care parte a fi astfel fondul, receptacolul şi deci cauza şi a vieţii, şi a spiritului, cum cred materialiştii. Aceasta ar însemna că spiritul doarme în viaţă şi este căzut în sincopă în materie şi ar urma ca orice obiect conţine el în virtual şi viaţa, şi spiritul.

Viaţa ar fi deci spaţio-temporalizarea spiritului şi materia o spaţializare intemporală a lui. Omul este însă

excepţional încarnarea spiritului, iar bunurile, operele de artă, materializarea lui. Dacă viaţa şi materia sunt condiţii de viaţă ale spiritului, iar spiritul nu este o condiţie a existenţei lor decât în junele cazuri, este tot atât de adevărat că, fără spirit, existenţa lor ar fi inconştientă şi necunoscută, dacă *esse est percipi.* Viaţa nu presupune spiritul, dar îi îngăduie să i se suprapună şi să dispună de ea ca de un instrument docil, pe care trebuie să-l întreţie, să-l hrănească. Conştiinţa, spiritul presupune deci viaţa şi se suprapune ei, pentru a o supune. Cu ajutorul ei, spiritul manipulează şi transformă direct viaţa şi indirect materia după voinţă.

În ce fel?

Spiritul dispune, în acest scop, de creierul omului în special, în care are sediul şi care este dotat cu o plasticitate specială, graţie căreia spiritul imaterial poate adapta şi fasona materia cerebrală, structura ei, pentru a-i impune funcţiunea pe care i-o cere. D-l Lhermite,

savantul francez deja citat, susţine că „funcţiunile, în general, imprimă cu marca lor structurile care le servesc de suport”. Acesta este exact cazul funcţiunilor spiritului; ele determină structura cerebrală de care se servesc. Ceea ce numeşte dânsul neopalliumul „conţine dispoziţiile cele mai indispensabile dezvoltării şi armoniei funcţiunilor celor mai specific umane”. Aceasta revine a zice că neopallium este sculptat, cizelat de activitatea imaterială a spiritului, care face din el un admirabil instrument de acţiune şi de putere asupra vieţii animale a omului – al cărui mecanism este centralizat în paleocerebru şi prin mijlocirea ei, asupra universului. Cum se operează, în fapt, această cizelare a neopalliuului prin activitatea în spaţială a spiritului? D-l Lhermite ne dă o idee când examinează geneza reflexelor condiţionate – arătând în ce fel funcţiunea cerebrală funcţională se imprimă în morfologia neocerebrului. „La un moment dat, zice domnia sa, în

scoarţa cerebrală se suscită un focar de mare activitate (centrul secreţiunii salivare, de pildă) care drenează către el toate celelealte excitări ce se asociază în timp la excitantul absolut. Se poate admite că acest focar, cu deosebire activ, ia caracterul unei dominante, adică al unei activităţi care atrage spre sine toate excitările, toate influxurile, cari, în tot momentul, afectează celulele vecine cu el; el le absoarbe, le transformă şi le asigură scurgerea către propriile sale căi aferente. Ceva mai mult, faptul că influxurile circulă uşor pe căi noi impune ideea că asociaţii noi morfologice sunt create, că drumuri noi sunt trasate, care nu erau decât virtute înainte de creaţia reflexului condiţionat".13 Crearea de reflexe condiţionate este acţiunea care modifică structura scoarţei cerebrale.

Ce anume se ascunde îndărătul acestei puteri a spiritului care modifică structura neocerebrală, d-l

---

[13] Ibidem, pag.196

Lhermite ne dă unele indicaţii preţioase: „Ideea trasării de căi corticale nu este decât aspectul fiziologic al fenomenelor psihologice cunoscute sub numele de dresaj, disciplină, educaţie”.14

„Personalitatea implică deci o funcţiune sintetică, care reglează coordonarea modurilor de a acţiona şi, de aceea, ea implică un caracter social”.15 Forţele care operează îndărătul acţiunii în spaţiale, înmateriale a spiritului sunt forţe, necesităţi de naturî înmaterială, adică de natură socială şi morală: disciplină, constrângerea legală sau logică, morală sau politică. Dl L. Hermite citează pe K. Kleist, care, alături de un eu somatic, admite un eu social, căruia i-ar corespunde ca suport eul corporal.”16 Că eul nu este inerent cerebrului animal, nu este de natură vitală, animală; domnia sa o recunoaşte şi pare a o afirma desluşit, când zice că

---

[14] Ibidem, pag.82
[15] Ibidem, pag.85
[16] Ibidem, pag.46

există o diferenţă profundă, care separă encefalul omului de al câinelui şi a cărei recunoaştere a falsificat multă vreme neurologia”.

Acţiunea înmaterială a spiritului se exercită deci uşor asupra plasticităţii ideale a scoarţei corticale; forţa lui operatorie, venindu-i de la necesităţile de ordin social (moral-politic), iar prin neocerebrumului, spiritul acţionează asupra centrilor motori, care pun în mişcare muşchii şi, prin aceştia, operează asupra materiei, cea organică vie sau cea inorganică din Univers. Eul social, sau conştiinţa, ori spiritul domină asupra eului somatic, după cum neocerebrum acţionează şi domină asupra paleocerebrumului. Această dependenţă reciprocă între spirit şi viaţă, adică a structurii neopalliumului de acţiunea imaterială a spiritului, este asemenea dependenţei viorii de artist şi a independenţei artistului de vioară, sau a unui meşteşugar de sculele lui, căci el poate fi autorul lor. Acest raport de interdepenenţă între

spirit şi instrumentele lui se poate transforma în absoluta dominaţie a spiritului asupra lor, putându-le mania după voinţă, spre a modifica materia şi structura universului, în care scop el le-a creat.

Ca şi Dumnezeu, care nu face nimic decât prin oameni, spiritul nu face nimic decât prin viaţă, cu concursul vieţii, care îi servă de instrument. El poate transforma materia brută în materie vie şi materia vie în materie brută, însă totdeauna prin mijlocirea vieţii, care, am văzut că i se supune şi cum i se supune. Raportul dintre spirit şi viaţă este exact acela dintre Dumnezeu Tatăl şi Dumnezeu Fiul, Iisus Cristos, aşa cum îl defineşte evanghelistul Ioan: „toate lucrurile s-au făcut prin el (prin Iisus Cristos) şi nimic din cele făcute de el (de spirit sau de Dumnezeu) nu s-au făcut fără el Dumnezeu Fiul) şi, în cazul nostru, fără concursul şi mijlocirea vieţii.

Spiritul nu depinde de viaţă, nu este produsul vieţii,

după cum nici viaţa nu este produsul materiei, nu depinde de ea în sensul în care dependenţa înseamnă cauză eficientă, activă; însă, o repetăm, aceasta nu înseamnă că viaţa nu depinde de materie şi că spiritul nu depinde de viaţă, dacă ideea de dependenţă este înţeleasă în sensul de cauză pasivă, insuficientă sau condiţie *sine qua non*. Cauzalitatea, în înţelesul de condiţie *sine qua non* explică şi justifică interdependenţa între materie, viaţă şi spirit interdepenenţă care este propriu-zis un raport de conexiune necesară, dar nu creatoare eficientă. Nici cauzalitatea mecanică, nici finalitatea nu stabilesc dependenţa vieţii de materie şi a spiritului de viaţă; de altfel, finalitatea nu este decât cauzalitate inversată, efectul fiind considerat scop şi cauza determinantă mijlocul necesar pentru obţinerea scopului – efect.

Există deci o reală interdependenţă între viaţă, spirit şi materie care face posibil ca viaţa să modifice profund

materia şi spiritul, viaţa şi materia, tocmai pentru că viaţa este independentă de materie şi spiritul este independent de viaţă. Condiţiile sine qua non pot fi create şi modificate de viaţă şi de spirit, care sunt numai condiţionate de ele, dar nu sunt produsul lor; şi acesta este marea deosebire dintre cauza eficientă şi condiţia sine qua non; aceasta poate fi creată şi modificată de aceea, dar ea nju poate crea cauze eficiente.

Paralelismul celor trei evoluţii:
materială, vitală şi social-spirituală

Examinat de aproape, în procesul evoluţiei Universului distingem trei forme de evoluţie, radical deosebite, şi între care există acelaşi dublu raport de dependenţă şi de interdependenţă ca între viaţă, materie şi spirit. Procesul evoluţiei vitale, nu numai că nu continuă pe acela al evoluţiei materiei, care se supune celor două principii ale termodinamicii, dar merge în

sens contrar acesteia şi are de consecinţă să anuleze efectele ei. De asemenea, evoluţia spiritului nu continuă evoluţia biologică, ci are tendinţa de a lua o direcţie opusă şi are consecinţe care anulează şi neagă consecinţele evoluţiei biologice.

Evoluţia materiei constă, după cum deja am văzut, în ceea ce se cheamă legea entropiei, a degradării energiei. Efectul ei este de a nivela şi şterge diferenţele de căldură dintre corpuri, introducând peste tot o uniformitate, o nivelare a inegalităţilor, o desfiinţare şi o suprimare a valorilor, a diferenţierilor de tot felul.

Răcirea scoarţei pământului prin radiaţiune a produs solidificarea şi condensarea vaporilor în apă, separarea solului de lichid constituind oceanele şi continentele. Sensul acestei evoluţii este înaintarea către o stare finală, în care nu va mai exista nicio diferenţă de nivel energetic, adică spre absolut şi o imobilitate universală. Cantitatea de energie disponibilă şi

utilizabilă descreşte necontenit şi tinde către zero. Evoluţia materiei este un proces de îmbătrânire, de oboseală, care se termină cu moartea materiei.

În condiţiile create de acest proces al evoluţei materiei apare, la momentul oportun, viaţa pe pământ, a cărei evoluţie merge în sens opun evoluţiei materiei. Evoluţia vieţii are ca rezultat refacerea diferenţelor de nivel, pe care entropia le nivelează, dică să deniveleze, să potenţializeze şi să diferenţieze uniformitatea, să varieze omogenul, să creeze valori şi potenţialuri desfiinţate, într-un cuvânt să combată, să anuleze entropia şi consecinţele ei. Viaţa reuşeşte obţinerea acestor rezultate, în măsura în care creează forme de viaţă mai avansate, mai complicate. Pe măsură ce se răcesc scoarta pământului şi atmosfera, apar animalele cu sânge cald. Chiar răcirea atmosferei determină apariţia acestora, căci sângele cald şi vioiciunea, iuţeala mişcărilor sunt condiţii favorabile în lupta pentru viaţă

şi le face să triumfe împotriva celor cu sânge rece, care trebuie să hiberneze ca şi plantele.

Evoluţia socială şi spirituală a Universului, în acelaşi timp în care continuă, cu mai mult succes, să anuleze sau să contracareze consecinţele entropiei, ia o direcţie opusă evoluţiei vieţii. Civilizaţia, care este fructul evoluţiei sociale şi spirituale, combate efectele entropiei, ale răcirii progesive a Universului prin căldură artificială, creează valorile pe care entropia tinde să le suprime şi, prin tehnica sa, învinge tirania gravităţii şi a distanţei.

Astfel, civilizaţia se deplasează în sens invers cu mersul entropiei. Ea apare în ţările tropicale şi se deplasează spre ţările nordice; întâi în climele temperate şi cu tendinţa de a se deplasa spre nord, spre climele mi puţin temperate, ca şi cum frigul ar intensifica viaţa spirituală spre a lupta contra lui. Este ca şi cum mersul Universului către neant ar fi compensat prin progresul

simultan al Universului împoderabil al spiritului, ca şi cum progresul vieţii şi al spiritului ar naşte din cenuşa lumii inorganice.

Însă totodată, evoluţia spiritului contrazice, anulează şi desfiinţează determinismul legilor vieţii şi se orientează într-un sens opus evoluţiei biologice. Dacă la baza evoluţiei progresive a formelor vitale se găsesc moartea şi naştere, ereditatea şi lupta pentru viaţă, care, prin diferenţiere, creează speciile prin supravieţuirea celor mai tari şi prin suprimare celor slabi, evoluţia spirituală şi socială, morală contrazice şi contracarează efectele evoluţiei vitale. Ea înlocuieşte lupta şi concurenţa vitală prin solidaritatea, triumful celui tare cu suprimarea celui slab, prin justiţie şi egalitate, şi pacea, blândeţea şi caritatea tind să ia locul războiului şi egoismului, al violenţei arogante, precum longevitatea şi denatalitatea îndepărtează moartea şi împuţinează naşterile. Evoluţia politică liberalo-democrată, cu

tendinţe comuniste, a societăţilor omeneşti – evoluţie al cărei germen motor şi punct de plecare se află în etica creştină, formulată în *Predica de pe Munte* – este un proces de nivelare, care pare a merge paralel cu cel de-al doilea principiu al termodinamicii. Ea tinde să reducă denivelările, produs al legii biologice – lupta pentru viaţă şi selecţia, cu triumful celor tari şi eliminarea celor slabi. Însă, această nivelare economico-socială nu îşi are raţiunea decât în posibilitatea şi înlesnirea ce oferă unei infinite diferenţieri, de nivelări şi specializări spirituale, şi ca condiţie *sine qua non* a acesteia.

Independenţa celor trei evoluţii care este reală şi ireductibilă, pentru că tind în direcţii opuse în loc să se continue, nu exclude deloc interdependenţa lor tot atât de reală, care le face să conveargă spre o ţintă comună şi unică, perpetuarea vieţii, a materiei şi a spiritului pe pământ. Condiţiile pe care le creează, în Univers, cel

de-al doilea principiu al termodinamicii sunt tocmai acelea care fac planeta noastră nubilă, gata a fi fecundată de cer. Răcirea progresivă a climei şi a solului prepară condiţiile de umiditate şi temperatură, care fac posibilă viaţa pe pământ şi înlesnesc evoluţia progresivă a formelor vitale. Aceasta, la rândul ei, creează pe pământ atâtea resurse şi condiţii favorabile vieţii conştiente că, pentru a doua oară, pământul devine nubil şi este gata să fie fecundat de cer, prin scoborârea spiritului încarnat într-o fiinţă conştientă. Evoluţia ulterioară a materiei şi a vieţii continuă să ofere omenirii conştiente condiţii din ce în ce mai prielnice evoluţiei ei sociale şi spirituale.

Raportul de interdependenă între aceste trei evoluţii dă iluzia că ele se determină eficient una pe cealaltă, deoarece evoluţia materiei a determinat apariţia vieţii şi evoluţia vieţii a determinat suficient apariţia spiritului, ca şi cum viaţa ar fi fost scopul evoluţiei materiei şi

spiritul al evoluţiei vieţii. Aceasta este însă numai o iluzie optică mentală. Viaţa n-a fost scopul evoluţiei materiei, pentru că, dacă ar fi fost aşa, nu ar fi nevoie să existe prealabil un germen, din care să se dezvolte viaţa şi s-ar putea determina fiinţe vii fără germen prealabil, şi experienţa ar trebui să arate cazuri care, contrar experienţelor lui Pasteur, ar dovedi că generaţia spontanee este posibilă, ceea ce nu s-a întâmplat şi n-a fost niciodată realizat experimental. De asemenea, conştiinţa, spiritul şi apariţia omului nu sunt nici scopul, nici efectul evoluţiei vitale, deoarece, pe de o parte, niciodată nu s-au putut obţine acte de conştinţă şi de raţiune de la o maimuţă antropomorfă şi nici nu se poate imagina că ar fi capabilă de asemenea acte; iar pe de altă parte, nu s-a putut stabili că omul descinde din această speţă de maimuţe.

Dacă totuşi persistă convingerea că viaţa este produsul spontan al materiei, iar spiritul o efervescenţă

naturală a vieţii, este că se face o regretabilă confuzie între cauza eficientă şi suficientă şi condiţie *sine qua non* sau cauza insuficientă, acordându-se acesteia aceeaşi valoare determinată ca şi aceleia. Or, germenul din care se dezvoltă viaţa are o importanţă covârşitoare, superioară condiţiilor de umiditate şi căldură, care determină dezvoltarea vieţii, fără de care germenul nu se putea dezvolta. Interdependenţa între procesele de evoluţie materială, vitală şi spirituală este singura consecinţă logică a raportului de cauzalitate *sine qua non* între ele.

Nici cauzalitatea eficientă nici finalitatea nu pot justifica un raport de dependenţă şi de continuitate între materie, viaţă şi spirit sau între procesele lor de evoluţie. Caracterul evoluţiei cosmice vitale şi spirituale nu este nici exclusiv hazardat mecanic, nici exclusiv finalist ci mecano-finalist, sau, mai exact, un mecanism dirijat de finalitate sau, cum s-a zis, de un antihazard; adică o

evoluţie în care finalismul dirijează pe dibuite, mecanismul orb, hazardul. Dominat de cosmosul fizic, mecanismul se atenuează în domeniul vieţii şi se eclipsează în domeniul vieţii conştiente, spirituale; după cum finalismul, inexistent în domeniul fenomenelor fizico-chimice şi în evoluţia geologică, apare progresiv şi se afirmă în domeniul vieţii şi domină în acela al spiritului.

Aceste trei evoluţii sunt deci conexe, paralele coexistente şi coeterne, nu se determină reciproc în înţelesul de cauzalitate eficientă; sunt însă interdependente, pentru că ele totuşi se determină în înţelesul că procesul evoluţiei materiei este o condiţie sine qua non a evoluţiei vitale şi aceasta este condiţia de acelaşi fel a evoluţiei spirituale a omenirii.

Trinitatea cosmică pare a fi, în liniile ei esenţiale, un duplicat al trinităţii divine, aşa cum ne-o prezintă teologie: materia este coeternă cu viaţa şi spiritul, deşi

apariţia lor în timp a fost succesivă. Care sunt raporturile lor în timp? Exact aceleaşi cu raporturile în timp ale celor trei ipostaze ale trinităţii teologice. Soarele ar fi pentru universul fizic şivital ceea ce este Dumnezeu Tatăl atotfăcătorul. În adevăr, pământul este rupt din corpul soarelui şi viaţa ar fi absolut imposibilă fără lumina şi căldura lui. Dar viaţa, deşi a apărut, în timp, pe pământ mai târziu, ea a existat totdeauna undeva în Univers, pe alte corpuri cereşti, de unde a venit pe pământ când condiţiile de lumină şi căldură, datorate soarelului, au fost date, graţie evoluţiei termice a sistemului nostru planetar. Omul şi spiritualitatea au venit e pământ după ce viaţa şi evoluţia formelor vitale creaseră condiţiile optime vieţii omului conştient şi spiritualităţii lui, însă fiinţa omului a existat etern pe alt corp ceresc, din care a putut emigra pe pământ. Soarele, viaţa şi spiritul, care se condiţionează între ele, precum am văzut, aşa par a proceda fiecare din cea care o

precedează în timp, au apărut succesiv în timp, într-o ordine identică cu ordinea apariţiei celor trei ipostaze divine. Ele au existat totdeauna undeva în Univers, înainte de succesiva lor apariţie pe planeta noastră.

Matgeria este în general inconştientă. Spiritul este cunoştinţa sau conştiinţa imaterială şi în spaţială, deşi nu există decât pe un substrat sau suport fiziologic vital, care este indirect spaţiul material. Materia există, însă necunoscându-se, fiind inconştientă, este ca şi cum n-ar exista; conştiinţa, fiind în spaţială, n-are nicio existenţă materială, este ceea ce se njumeşte un epifenomen, şi materia îi oferă, prin intermediul vieţii, un suport, o existenţă materială, dându-i astfel consistenţă şi eficacitate reală în manifestările ei spirituale. În schimb, conştinţa sau spiritul dă materiei posibilitatea unei existenţe cunoscute.

Viaţa, la rândul ei, serveşte de intermediar între spirit şi materie, precum am văzut; ea este puntea de

trecere de la materie la spirit; în viaţa omenirii, spiritul interferează cu materia. Intermediară între materie şi spirit, viaţa plantelor ca şi a animalelor este absolut diferită de spirit, fiind cu totul inconştientă. Propriu-zis, viţa plantelor este o interferenţă a materiei cu viaţa în care materia domină viaţa, sclavă a solului de care este legată. În animale, viaţa realizează un echilibru în care materia este dominată de viaţă, care se liberează de tirania solului, putând chiar să-l părăsească. În omenire, spiritul interferează direct cu viaţa şi indirect cu materia. Omul actual este realizarea unui echilibru instabil în care viaţa domină încă spiritul, cu tendinţa către un echilibru stabil în care spiritul să domine viaţa, aşa cum este înţeleasă de obicei viţa sfinţilor, şi în care viaţa ar fi scăpat complet de servitudinea materiei, învingând entropia şi gravitaţia, ceea ce-i permite să părăsească planeta.

Dar materia nu oferă spiritului numai substratul sau

suportul său. Ea îi oferă lumina soarelui, fără care viaţa spiritului ar fi o imposibilitate, căci conştiinţa şi ştiinţa fără lumina soarelui nu se pot concepe ca posibile. Soarele este adevăratul ochi al spiritului, precum şi ochii sunt adevăratul soare al conştiinţei.

Monism şi trialism

Cu toate că există între materie, viaţă şi spirit diferende fundamentale, radicale, absolute, ireductibile şi chiar opotziţii iremediabile, ca un abis peste care nu se poate întinde o punte de trecere, inteligenţa noastră, în năzuinţa de a cunoaşte şi de a unifica experienţa, a construit trei ipoteze moniste: materialismul, spiritualismul şi vitalismul. De aici au rezultat trei concepţii filosofice fundamentale, fiecare luând, ca fundament, una din cele trei componente ireductibile ale Universului şi căutând să reducă la acestea pe celelalte două sau să le deducă din ea, ca şi cum celelalte două

n-ar fi decât derivate ale ei, prin o evoluţie firească, care ar face ca din materie să iasă viaţa iar spiritul ar fi o firească şi simplă eflorescenţă a vieţii. De aici au ieşit trei filosofii moniste şi o filosofie dualistă: monismul materialist, monismul vitalist, pe care l-a ilustrat Bergson, şi monismul spiritualist, subdivizat, la rândul lui, în monismul idealist al lui Berkelez, Hegel, Fichte şi monismul spiritualist care pare a-şi găsi expresia cea mai importantă în concepţia creştină, deoarece, dacă Dumnezeu este spirit şi cum Dumnezeu a făcut lumea, înseamnă că materia este creaţia spiritului. Însă, spiritualismul creştin pare a fi mai mult un dualism spirito-materialist, care păstrează şi recunoaşte materia ca ireductibilă la spirit, şi chiar opusă lui, pe când spiritualismul lui Hegel şi Fichte neagă tot atât de energic, realitatea şi existenţa materiei, pe cât materialiştii neagă existenţa şi realitatea spiritului. Njumeroasele sisteme de filosofie sunt nuanţe variate

ale acestor trei concepţii sau rezultă din combinaţia lor, căci se pot combina în feluri şi proporţii foarte variate. Astfel, spiritualiştii puri admit existenţa şi realitatea spiritului pur, dezîncarnat, care poate trăi şi se manifestă fără un suport corporal, pe când spiritualismul creştin, conform exigenţei lui bine cunoscute: *restitutio in integrum* concepe şi admite cu greu existenţa încorporală dezîncarnată. Aceia tind irezisbilit către spiritism şi spiritualismul lor degenerează în spiritism; cel din urmă tinde către materialism şi realism. Cât despre spiritualişti ca Hegel, Fichte, ei nu numai că admit existenţa spiritului imaterial şi încorporal, dar, pentru ei, corp şi materie sunt realităţi iluzorii, produse halucinatorii ale spiritului, pe care acesta le pune în existenţă pentru a-şi le opune, cu care ocazie poate să ia cunoştinţă de existenţa sa proprie.

O nuanţă de concepţie spiritualistă mixtă găsim la Lloyd Morgan, cunoscutul biolog englez, autor al ideii

de finalitate divină, *divine purpose*. Pentru dânsul, Universul este produsul unei intenţii divine. Evoluţia n-ar avea nicio explicaţie, niciun sens şi n-ar exista dacă nu s-ar găsi la bază un scop divin. Este adevărat că evoluţia şi Universul sunt guvernate de legi naturale de natură mecanică, dar mecanismul evoluţiei, care determină şi explică legile Universului, nu exclude finalitatea divină, căci aceasta completează pe acela. Există în Univers un dualism divino-mecanic, după modelul dualismului psiho-fizic. Şi cum psiho-fiziologia nu exclude ci presupune şi chiar postulează şi necesitează interpretarea pur psihică, tot astfel mecanismul existenţei şi evoluţiei Universului presupune, cere, necesitează ţ şi completează finalismul scopului divin.

Această concepţie dualistă nu face decât să constate dualismul paralelist al spiritualismului creştin, exprimat în termeni ştiinţifici, dar este incompletă, căci elimină

viaţa, intermediarul riguros necesare între spirit şi mecanismul materialist. Ea este eronată pentru că dă prioritate şi calitate de cauză finalităţii divine, care ar fi cauza eficientă a Universului şi a evoluţiei lui, ca şi cum la început ar fi spiritul scopul divin şi mecanismul şi evoluţia Universului creaţia lui, deci venite după el şi prin el.

O concepţie asemănătoare dar de altă natură şi tendinţă găsim la Lecomte du Nouÿ: „Nimic nu probează, zice el, că, popularea pământului şi apariţia omului, fiindcă gânditoare, nu este un fapt unic, cel mai important din cosmos”. „Noi admitem, continuă dânsul, că de la apariţia primei mase de materie vie scopul era omul. Evoluţia n-a avut loc decât pentru ca să ajungă la om. Acest om nu era predeterminat în epoca precambiană. Toată evoluţia, toate formele nenumărate, apărute şi dispărute de la început şi până aici, nu erau decât experienţa reuşite sau ratate, din care cel puţin o

serie avea să dea forma definitivă, demnă să protejeze spiritul uman… Un efort de direcţie, asemănător gravităţii sau atracţiei magnetice, tindea către acest scop, ca şi cum natura era legată la ochi, şi un apel îndepărtat îi dicta singur direcţia, în aşa fel că drumul era făcut pe dibuite… Acesta era omul plănuit de creator. Desigur, această evoluţie, conformă legilor mecanice, nu era opera întâmplării. Ea nu se explică prin hazard ci prin anti-hazard".17 „Ea constă într-o îndepărtare mereu mai mare de animal şi într-o apropiere de Dumnezeu".18

În această concepţie, spiritul este o derivaţie a vieţii, ieşit din aceasta, graţie unei evoluţii dirijată de o finalitate care trebuie, după domnia sa, să dea o fiinţă cu creier abstractiv. Şi această finalitate începe şi se termină pe pământ cu rigoarea mecanică a mişcării

---

[17] Op.cit., pag.253-259
[18] Op.cit. pag.303

acului magnetic către poli. În spiritualismul său, Lecomte du Nouÿ pare a da în spiritism: „Deşi condiţionat de suportul său material, deja liberat, în parte, de tirania termodinamică, spiritul evadează definitiv. Fiind considerat spiritul ca imponderabil, scopul ultim al speţei umane este să-l elibereze de materie”.19 Deci, realitatea spiritului este încorporală, imaterială, dezîncarnată. Lecomte du Nouÿ n-a dat importanţa cuvenită ideii de germen. Importanţa lui cauzală, în manifestările vieţii, dânsul o atribuie aşa-zisului *antihazard*, care este echivalent cu germenul, pentru că germenul exclude, în adevăr, hazardul evoluţiei pur mecanice şi el este factorul cauzal decisiv care dirijează dezvoltarea embrionului şi corespunde entelehiei, aşa cum o înţelege Claude Bernard. Acest antihazard operează şi la apariţia conştiinţei, însă scapă atenţiei lui du Nouÿ, care consideră omul ca fiind scopul

[19] Op.cit., pag.304

evoluţiei vieţii, ceea ce am arătat că este fals, iluzoriu produs al confuziei dintre cauza eficientă şi condiţie sine qua non.

În ce priveşte monismul materialist, aceleaşi constatări şi observaţii se pot face, căci se întâmplă şi cu această concepţie ceea ce am constatat despre monismul spiritualist. El se prezintă de asemenea în diferite variante şi în combinaţii diferit dozate, cu tendinţe vitaliste şi spiritualiste. Materialismul mecanicist, în forma sa cea mai pură şi autentică, îl găsim în pozitivismul lui Auguste Comte şi Herbert Spencer, la Haeckel şi în Earxism, la Buchner şi printre filosofii români la V. Conta. În Franţa, Ribot şi Le Dantec au fost reprezentanţii acestei concepţii, ca adepţi ai pozitivismului. Pentru filosofii şi savanţii materialişti, conştiinţa, spiritul sunt existenţe care aparţin lumii umbrelor, nici măcar fenomene, adică aparenţe, ci ceva mai puţin chiar decât aparenţa: epifenomene întrucât

sunt imponderabile şi impalpabile. Ei acordă materiei toată realitatea pe care spiritualiştii idealişti o acordau spiritului şi pe care o refuzau lumii materiale şi corporale externe. Pentru monismul materialist, între materie, viaţă şi spirit nu există decât diferenţa de complexitate: viaţa este o materie mai complexă şi spiritul, funcţiune cerebrală conştientă, cel mai înalt grad de complexitate realizat. Trecerea de la materie la viaţă şi la spirit este fără soluţie de continuitate, fără discontinuitate. Aşa fiind, după această concepţie simplistă, materia a fost la început; apoi, mult mai târziu, a apărut viaţa, produsul spondan al unui proces de evoluţie a materiei, care a durat un timp incalculabil, apoi a apărut viaţa conştientă, ca produs spontan al evoluţiei vieţii. Această concepţie este produsul cel mai autentic al confuziei ce se face între cauza eficientă şi cauza *sine qua non*. Ea ignoreză sau tăgăduieşte evidenţa discontinuităţii dintre materie, viaţă şi spirit şi

nu se bazează decât pe aparenţa cea mai superficilă şi falacioasă, după cum o vom vedea ulterior şi mai explicit.

O concepţie asemănătoare, în liniile ei generale, monismului este aceea a filosofului englez Alexander, dar care se deosebeşte radical de materialismul curent, ca tendinţă şi orientare, căci trădează o inspiraţie eclectică vitalistă şi spiritualistă. În concepţia lui Alexander, natura materială este un produs precipitat al *continuumului spaţio-temporal.* Dualitatea spaţiu-timp este cadrul, receptacolul, alcărui conţinut este materia. Materia, care nu conţine în ea, nici măcar implicit, nici viaţa, nici spiritul, conţine totuşi o tendinţă, un *nissus* către viaţă, şi care face ca viaţa să pară imprevizibilă în natură, la un moment dat, fără ca să fie predeterminată în materie, fără să fie produs al materiei, ca o simplă modificare a ei. Tot astfel, viaţa conţine un *nissus*, o tendinţă care dă, imprevizibil, naştere conştiinţei,

spiritului, fără să fie produsul ei, fără să fie predeterminată în ea, ca o simplă modificare a ei. La fel, în natura conştientă, spirituală a omenirii există o tendinţă, un *nissus* către Dumnezeu, care nu este un produs evolutiv al omenirii, nu este o modificare a vieţii spirituale a omului şi predeterminată de ea. Există, deci, după dânsul, în continuumul spaţio-temporal un *nissus* care dă naştere materiei şi în materie o posibilitate, o tendinţă către viaţă şi către conştiinţă, care apar succesiv, însă discontinuu, ca nişte emergenţe, care sunt imprevizibile, nepredeterminante, căci nu se poate trece, fără soluţie de continuitate, de la materie la viaţă, de la viaţă la spirit sau conştiinţă şi de la conştiinţă umană la dumnezeire. Viaţă, materie, conştiinţă, Dumnezeu nu derivă evolutiv unele din altele, nu există între ele numai deosebire de grad de complexitate, ci deosebiri de natură ireductibile. Prin urmare, şi în această concepţie materia precedează viaţa şi spiritul şi aceasta

preexistă totuşi în ea sub forma a ceea ce înţelege Alexander prin *nissus*, care mi se pare a fi ceva echivalent cu ceea ce numeşte Bergson *elan vital*. Această concepţie nu este monistă ci mai culrând pluralistă, sau mai exact eclectică.

În fine, monismul vitalist a găsit la Bergson expresia cea mai strălucită. Ceea ce găseşte acest filosof *elan vital* este elementul generator al vieţii, fiind viaţa însăşi, din a cărei ţâşnire se generează formele vitale şi materia pe măsură ce elanul se condensează, se cheltuieşte şi se consumă în faza descinderii şi destinderii lui. Căci materia este produsul destinderii încordării elanului, întinderea materiei este destinderea şi extensiunea tensiunii. Elanul vital pare a fi, după Bergson, de natură psihică sau spirituală, ceva între psihic şi spiritual şi, în acelaşi timp, vital. În această concepţie, ordinea apariţiei celor trei elemente fundamentale ce compun universul este inversă cele pe

care o admit materialiştii: psihicul, vitalul şi în urmă materia, care este zgura, cenuşa ce lasă după ea combusţiunea vieţii. În această concepţie, reminiscenţa din platonism şi din Plotin se îmbină cu sugestii luate parcă din cugetarea lui Giordano Bruno sau Schelling.

Materia este, zice Bruno, o existenţă corporală, iar sufletul este materia încorporală şi divină, întrucât este încorporală. Mai exact zis, materia este, pentru Bruno, un spirit spaţializat, corporal şi spiritul este materia în spaţială, încorporală – pe când viaţa este spiritul imaterial dar manifestat în timp. „Nu există, pentru Bruno, niciun lucru care să nu aibă suflet şi principiu vital. Fie lucrul cât de mic şi neîsemnat, el are în sine o parte de substanţă spirituală; care, dacă găseşte substratul potrivit, devine plantă, devine animal şi primeşte membrele oricărui corp, care considerat în mod obişnuit ca fiind însufleţit". Pe cât înţelegem noi, în concepţia mixtă atât de eclectică a lui Bruno, spiritul ar

fi, faţă de viaţă, ceea ce este alcoolul (spiritul) faţă de fructe (struguri, prune). Desigur, alcoolul se găseşte în prune, în struguri, dar ca mustul lor să dea vinul trebuie să sufere o transformare chimică, să fermenteze; iar această fermentaţie nu se face dacă nu intervin germenii fermenţi, după cum materia organică nu poate da naştere la fiinţe vii fără intervenţia unui germen, viaţa fiind ea însăşi un fel de fermentaţie a materiei. Apoi, ca din vin să extragi spirtul, trebuie să distilezi vinul. Însă din spirt nu mai poţi face vinul şi încă mai puţin strugurii. Între vin şi spirt există un raport ca între viaţă şi conştiinţă şi între spirit şi materie aceeaşi diferenţă ca între struguri şi spirt L'esprit de vin). Ceea ce transformă materia în viaţă este intervenţia unui germen care modifică structura intimă fizico-chimică a materiei orgnice, vitalizând-o, transformând-o în materie vie; ceea ce transformă materia vie în spirit este iarăşi intervenţia, tot a unui germen, însă a unui germen uman,

care spiritualizează viaţa. Fondul gândirii lui Bruno este de fapt un trialism nebunos şi incoerent.

Din toate acestea rezultă că nici monismul materialist nu este mai întemeiat decât monismul vitalist şi ambele sunt tot atât de puţin fundamentate ca şi monismul spiritualist. Dar dacă niciunul din ele, luat în parte, nu este fundatat decât parţial, luate împreună ele întregesc adevărul; în locul acestor trei concepţii moniste noi adoptăm concepţia *trialistă*. De altfel, trialismul este exact sinteza celor trei monisme. În definitiv, cum monismul nu este decât de trei feluri şi nu poate fi de mai multe feluri, trei monisme sau trialism este aproape acelaşi lucru, cu deosebirea că trialismul, sublimând independenţa celor trei evoluţii esenţiale ale Universului, sublimează şi interdependenţa lor, făcând distincţia necesară între cauză eficientă şi condiţie *sine qua non*, pe când concepţiile moniste confundă aceste două cauzalităţi şi sunt rezultatul acestei confuzii.

Din toate punctele de vedere se vădeşte că monismul este o concepţie instabilă, eronată, falsă, produsul unei iluzii ale cărei cauze se pot identifica şi a cărei explicare nu este greu de găsit. Trei sunt aceste cauze. Să le examinăm pe rând.

1) *Confuzia ce se face între cauza eficientă*, creatoare şi activă însă insuficientă şi *condiţia sine qua non*, indispensabilă însă pasivă, determinantă însă insuficientă. Astfel, materia este o condiţie *sine qua non* a vieţii, ca hrană şi ca suport corporal al ei; de asemenea, condiţiile de căldură şi umiditate sunt cauza determinantă *sine qua non* dar ineficientă vieţii, pentru că materii ca proteina, albuminoidele, care au aceeaşi compoziţie chimică ca şi substanţa vie, oricât ar fi ele ţinute la condiţiile de căldură şi umiditate necesare vieţii, nu vor putea niciodată da viaţă acestor materii, pe când un germen vegetal sau animal introdus într-un mediu potrivit naturii lui, mediu pentru vegetale

călduros şi umed, se dezvoltă în cel mai scurt timp şi vegetalul sau animalul corespunzător. Pentru a exista, viaţa are deci lipsă de un germen, care este cauza lui eficientă şi de două feluri de condiţie *sine qua non*: a) anumite materii de structură organică şi b) anumite condiţii de căldură şi umiditate.

În acelaşi fel se prezintă şi raporturile dintre viaţă şi conştiinţă sau spirit. Fiinţa omenească nu este, în aparenţă, deosebită de celelalte vieţuitoare şi, cu maimuţa antropomorfă, asemănarea sa se apropie de identitate. Însă, pentru ca omul să se manifeste ca fiinţă conştientă şi spirituală trebuie să crească într-un mediu social, intelectual şi moral şi să-şi asimileze limba, tradiţiile, experienţa vieţii sociale. Nu este destul să se nască din părinţi dotaţi cu conştiinţă şi inteligenţă, pentru a deveni conştient şi inteligent, şi nu devine astfel decât sub acţiunea educaţiei din familie şi şcoală, şi graţie experienţei sale sociale, în contact cu membrii

societăţii în care trăieşte. Dar dacă, în locul unei fiinţe omeneşti, vei pune, în aceleaşi condiţii de educaţie şi experienţă socială, o maimuţă antropomorfă, oricât o vei ţine în aceste condiţii, chiar timp de mai multe genereaţii, nu este probabil s-o transforme într-o fiinţă conştientă, raţională şi spirituală, după cum nu vei face dintr-o proteină o materie vie, oricât o vei fi pus în condiţiile de căldură şi umiditate necesare vieţii. Mediul social, istoric, moral şi intelectual este deci o condiţie *sine qua non* de viaţă conştientă, morală şi spirituală, cauză indispensabilă, determinantă, dar ineficientă (necreatoare) şi oarecum pasivă. Pentru a obţine manifestările unei vieţi conştiente morale şi spirituale trebuie să pui în aceste condiţii *sine qua non* o fiinţă normală, născută din oameni şi posedând integritatea corporală în care ea posedă toate virtuţile omeneşti care sunt deja cuprinse în germenul omenesc. Acest germen este deci cauza eficientă, activă a vieţii conştiente,

morale şi spirituale, după cum germenul unui animal este cauza eficientă, activă a vieţii fiziologice a acelui animal. De unde rezultă că spiritul este independent de viaţă, considerată ca fenomen biologic, dar depinde de anume structură specială a fiinţei vii care este omul, aceasta fiind adevărata cauză eficientă a conştiinţei şi spiritului, pe când mediul social, experienţa socială şi tradiţia sunt cauze sau condiţiile *sine qua non*. Cum viaţa nu depinde de materia în care se încorporează, ci de un germen, care, pentru a se dezvolta, are trebuinţă de substanţe organice, ca proteina şi albumina, şi de anumite condiţii de căldură şi umiditate; tot aşa, spiritul sau conştiinţa nu depinde de organismul corporal care-i serveşte de suport, ci de germenul uman a cărei dezvoltare dă acest organism. Corpul omului nu este cauza eficientă a conştiinţei, după cum nici proteina şi albumina, din care se compune o fiinţă vie, nu sunt cauza eficientă a vieţii, ci condiţia ei *sine qua non*. Deci,

şi spiritul, ca să existe, are trebuinţă de: l) un organism cu o anumită structură congenitală; 2) de materie organică, din care se nutreşte; 3) de educaţia şi experienţa unui mediu social care, ambele, sunt condiţiile lui *sine qua non*. În rezumat, viaţa nu depinde de materie şi spiritul nu depinde de viaţă; viaţa este însă o condiţie *sine qua non* a spiritului, după cum materia organică este condiţia *sine qua non* a vieţii. Aceasta înseamnă că viaţa, materia şi spiritul sunt şi independente unele de altele şi sunt interdependente, întrucât una este condiţia *sine qua non* a celelilalte. Dar, dacă viaţa este condiţia *sine qua non* a spiritului şi materia condiţia *sine qua non* a vieţii, trebuie bine remarcat că nici viaţa, nici spiritul nu sunt nici cauză eficientă, nici condiţie *sine qua non* ale materiei. Dacă viaţa şi spiritul sunt independente între ele şi ambele independente de materie, aceasta nefiind cauză eficientă, nici a uneia, nici a alteia, în schimb, materia

care n-are trebuinţă de vreo cauză *sine qua non* – pentru că viaţa şi spiritul nu sunt şi nu pot fi pentru ea, cu rare excepţii, o astfel de cauză –, materia este cauza sine qua non şi a vieţii şi a spiritului, întrucât le serveşte şi de hrană şi de suport corporal. De aci, concluzia eronată, iluzorie, că materia este direct cauza vieţii şi indirect a spiritului, iluzie care este la baza monismului materialist. Confuzia ce se face între cauza eficientă şi condiţia *sine qua non* este la baza monismului materialist şi la această confuzie se mai adaugă, spre a o confirma, constatarea că materia pare a nu depinde de nimic, neavând a depinde nici de viaţă, nici de spirit, care, ambele, depind de ea, întrucât ea este condiţia *sine qua non*, directă, a vieţii, şi indirectă, a spiritului.

Materia este, cu alte cuvinte, factorul comun al vieţii şi al spiritului; ea face un fel de *consubstanţialitate* a acestei trinităţi cosmice. În adevăr, materia este la baza vieţii direct, şi la baza spiritului

indirect; însă nu ca o condiţie eficientă, ci ca o condiţilie ineficientă şi insuficientă. Ea ocupă aci exact poziţia lui Dumnezeu Tatăl, nu care a făcut, dar din care s-au făcut omul şi pământul, apoi Dumnezeu Fiul – viaţă şi Dumnezeu Sf. Duh – spiritul. Monismul materialist este echivalentul (*le pendant*) al monoteismului creştin.

De aci, forţa aproape invincibilă a monismului materialist, al cărui caracter iluzoriu şi lipsă de temei nu le poţi dovedi şi înlătura decât când ai precis sentimentul confuziei pe care se bazează şi ai mereu în vedere superioritatea cauzei eficiente creatoare asupra condiţiei *sine qua non* ineficiente. În acest caz numai capeţi convingerea că monismul materialist şi monismul în genere este o concepţie, explicabilă dar iluzorie, neîntemeiată. Raţiunea pledează împotriva monismului materialist şi în favoarea unei concepţii trialiste sau trinitare.

2) *Spiritul uman, conştiinţa şi raţiunea omului*

manifestă o tendinţă irezistibilă către unitate. Unitatea pare a fi legată ultima a raţiunii. Aceasta tinde către unitate ca acul magnetic către poli. În această tendinţă a ei şi graţie acestei tendinţe, monismul este afirmat ca o necesitate care pare inexpugnabilă. Mintea omenească n-a avut pace şi răgaz până n-a reuşit să reducă toate diferenţele la unitate şi identitate, ceea ce reuşeşte totdeauna. În domeniul cugetării, tendinţa conştiinţei către unitate şi identitate pare a opera cu entopia în domeniul fenomenelor fizice: aceeaşi nivelare şi reducere la omogen a diferenţelor – unitate şi identitate fiind ţelul pe care-l vizează şi-l atinge raţiunea în reuşitele ei cele mai îndrăzneţe, care reduc eterogenul la omogen şi multiplicitatea la unitate.

Când monismul materialist n-o satisface, ea încearcă monismul vitalist şi, când nici acesta nu i se pare, recurge la monismul idealist şi spiritualist, considerând spiritul ca singura existenţă efectivă, reală,

pe când lucrurile, obiectele, tot ce este corporal, exterior şi diferenţiat este iluzoriu.

Întocmai aşa procede monismul materialist pentru care conştiinţa, spiritul şi chiar viaţa – tot ce scapă simţurilor – sunt iluzorii, epifenomene.

Metoda cea mai practică şi cea mai practicată a raţiunii spre a unifica cunoştinţele, spre a reduce multiplicitatea la unitate, eterogenul la omogen şi a identifica diferenţele şi contrariile, este extrapolaţia, adică generalizarea fără limite. Monismul este rodul filosofic cel mai autentic al acestei tendinţe a spiritului, nu însă cel mai fericit. Pe această cale s-a ajuns la principiul echivalenţei dintre toate formele energiei, cu Boyle şi Robert Mayer, principiu care este însă contrazis de a doua lege termodinamică, după care energia se degradează, cantitatea de energie cheltuită sub formă de căldură nu se poate niciodată recupera întreagă şi cantitatea de energie utilizabilă scade în

proporţie cu creşterea cantităţii de energie devenită neutilizabilă.

Pe baza metodei extrapolării, Darwin, Spencer şi alţi naturalişti au stabilit legea evoluţiei formelor vitale şi descendenţa speciilor unele din altele, cele superioare nefiind decât modificarea, diferenţierea şi complicarea progresivă a formelor inferioare. Legitimă şi fecundă în stabilirea descendentei speciilor inferioare din cele superioare, extrapolarea nu se poate aplica valabil pentru a stabili descendenţa omului din animalitatea maimuţelor, cum pe nedrept s-a încercat pentru a ajunge la o erezie absurdă, la un contradevăr strigător.

Pe această bază s-a întemeiat credinţa în stabilitatea şi permanenţa legilor naturii, al căror corolar, în domeniul logicii, sunt *principiul identităţii* şi al *noncontradicţiei*. Fără îndoială, ştiinţa şi filosofia datoresc foarte mult acestei tendinţe către unitate, pe care un filosof cu orientare ştiinţifică că E. Meyerson a

pus-o într-o lumină foarte favorabilă, arătând fecunditatea ei, mai ales în ştiinţe. Însă aplicarea, fără limită, fără criteriu restrictiv, a extrapolaţiei, atât de fecundă în descoperirea de adevăruri şi explicări ştiinţifice – poate duce la rătăciri nefaste şi să se sterilizeze activitatea şi încordările inteligenţei. Dacă s-a ajuns, pe această cale, la principiul echivalenţei diferitelor forme ale energiei şi la stabilirea descendenţei speciilor dintr-o formă vitalî nediferenţiată şi simplă; când însă, prin aplicarea acestei tendinţe către unitate, prin operaţia unei extrapolări fără criteriu şi restricţie, s-a afirmat identitatea fundamentală a fenomenelor fizice cu cele vitale şi spirituale, s-a ajuns nu numai la un neadevăr, la o idee falsă, eronată, dar şi la un rezultat cu consecinţe funeste, cum este cazul materialismului filosofic şi moral.

S-a văzut îndeajuns, în capitolele precedente, că trecerea de la materie la viaţă şi de la viaţă la spirit nu se

face fără soluţie de continuitate, fără hiatus, cum pretind concepţiile moniste evoluţioniste. Cu toate acestea, înclinarea irezistibilă a spiritului nostru către unitate şi identitate duce inevitabil la metoda extrapolării, care generalizează şi aplică, în domeniul fenomenelor vieţii, legile materiei şi în domeniul spiritului, legile materiei şi ale vieţii, stabilind astfel unitatea şi identitatea materiei cu viaţa şi spiritul.

Această tendinţă a spiritului către unitate este însă compensată şi deci combătută şi contracarată de funcţia sensibilităţii, care are tendinţa contrară. Simţurile tind, tot atât de fatal şi de irezistibil, către diferenţiere, către eterogen şi multiplicitate, e cât raţiunea tinde către idenditate şi unitate. Dacă monismul cel mai intransigent este concepţia la care ajunge spiritul, conducându-se după raţiune, pluralismul ireductibil este concepţia la care duc simţurile. Raţionalismul monist se izbeşte însă de pluralism empiric şi aceste două

concepţii antitetice se combat, se contrazic şi se neagă reciproc.

Acest conflict iremediabil şi, în esenţă, ireductibil, nu se poate depăşi decât printr-un compromis între monism şi pluralism, adoptând trialismul, concepţia trinitară, în care pluralismul este redus la minimum şi monismul este constrâns să tolereze acest minimum de pluralism. Duratismul nu era satisfăcător, ceoarece nu satisfăcea nici pluralismul, nici monismul; doi este prea puţin pentru pluralism şi prea mult pentru monism.

În viziunea pe care mintea noastră o are despre Univers, ea distinge trei compartimente fundamentale ireductibile sau, mai propriu-zis, trei etaje, aplicând tocmai acest compromis între tendinţa simţurilor către multiplicitate şi aceea a raţiunii către unitate şi identitate. Extrapolarea este legitimă şi fecundă în fiecare din aceste trei compartimente, în interiorul lor; ea este sterilă şi nevalabilă, când tinde să se aplice în

afara lor, între ele. Cum arătarăm că este cazul, când prin extrapolare se tinde a stabili o continuitate între materie, viaţă şi spirit, derivarea spiritualităţii omului din animalitate şi a vieţii organice din materia inorganică. Dacă monismul pare o doctrină inexpugnabilă, este pentru că ea este produsul unei duble confuzii: a) a cauzalităţii eficiente cu *condiţia sine qua non*; şi b) cum avem să vedem îndată, a confuziei funcţiunii simţurilor cu funcţiunea inteligenţei. Şi, în sfârşit, monismul este produsul extrapolaţiei nevalabile, la care duce aproape iremediabil tendinţa spiritului către unitate şi identitate. De aceea, vedem monismul proteic prezentându-se sub forma unei alte probleme fundamentale a filosofiei, a originii şi începutului.

1) *Problema originii şi începutului Universului*. În fondul acestei probleme, găsim acelaşi raport de conflict între simţuri şi raţiune şi ea nu este decât o variantă a concepţiei moniste a Universului.

În adevăr, în experienţa vieţii noastre de toate zilele, simţurile nu ne înfăţişează decât obiecte, fiinţe şi evenimente care au un isprăvit, limite în spaţiu şi timp, obiecte şi evenimente care ducază un interval mărginit de timp şi care ocupă un loc determinat, delimitat, mărginit în spaţiu. Raţiunea însă concepe ideea Universuui ca un tot, ca un întreg, pe care experienţa sensibilă îl divide, îl pulverizează într-o infinitate de părţi, de obiecte finite şi evenimente. Şi atunci, se pune întrebarea: dacă părţile Universului sunt, toate, mărginite, au un sfârşit şi un început în spaţiu şi timp? Universul, în întregimea lui, cum este? Infinit, răspunde conştiinţa noastră, cu drept cuvânt şi după mine.

— Imposibil, protestează simţurile. Dacă experienţa nu ne dă decât lucruri şi fiinţe mărginite, este inadmisibil ca Universul să fie altfel; are şi el un început şi un sfârşitm nefiind decât suma părţilor care-l compun, care sunt limitate, au început şi sfârşit. Cum poate fi

infinit Universul când este compus numai din părţi, lucruri şi fiinţe finite? Se face deci şi aci o extrapolaţie nelegitimă, de la parte, de la detalii la tot, extrapolaţia fiind valabilă nu numai între părţile unui tot, în interiorul unuia sau altora din domeniile ce-l compun şi, nicidecum între ele, de la un regn la altul.

Şi de aci chestiunea care se pune obsedantă, irepresabilă, irezistibilă, ineluctabilă despre începutul şi originea lumii, a Universului. La această chestiune, spiritul nostru, mintea, raţiunea noastre răspund invariabil: Universul este infinit, ca şi Dumnezeu; n-are nici sfârşit, nici început. Este firesc ca părţile componente ale Universului, lucrurile, fiinţele, evenimentele să aibă limite în spaţiu şi timp, dar ceea ce este adevărat pentru părţile Universului nu se poate extrapola şi aplica Universului, Totului. Cu atât mai puţin cu cât experienţa admite că mulţimea părţilor este o infinitate. Chiar experienţa constată că dincolo de

limitele unui obiect există un altul, apoi un altul… după un eveniment vine altul. Inteligenţa nu face decât să adopte această constatare şi să tragă concluzia că Universul este infinit în spaţiu şi timp. Mai ales inteligenţa, raţiunea au putinţa şi capacitatea, am putea zice specialitatea, de a avea viziunea, intuiţia *totului*, a Universului, pe când simţurile au pe aceea de a vedea părţile, obiectele, limitate în spaţiu şi timp.

De altfel, orice limită implică ceva dincolo de ea; adică limita, finitul simţuriulor, are ca corelativ implicat obligatoriu, fatal, nelimitatul, infinitul, fiindcă funcţia simţurilor care limitează are ca corelativ implicit şi inevitabil funcţia intelectului, care vede dincolo de orice limită a simţurilor, adică vede infinitul.

Pe când, deci, simţurile nu văd decât lucruri concrete, fiinţe particulare, şi nu pot vedea şi concepe Universul în totalitate, inteligenţa sau raţiunea are capacitatea de a vedea şi concepe numai abstractul,

generalul, totalitatea, Universul ca un tot; şi are defectul, incapacitatea de a nu putea percepe concretul, particularul, individualul, care sunt exclusiv obiectul simţurilor. Or, spiritul nostru, conştiinţa noastră, care are intuiţia Universului ca tot, nu-l poate concepe ca având limite în timp şi sfârşit. Spiritul sau conştiinţa noastră nu poate primi cămaşa de forţă cu care simţurile voiesc să-l îmbrace. Limitele în spaţiu şi timp sunt o cămaşă de forţă care îl înăbuşe, îl comprimă şi-l deprimă. El sfâşie cămaşa de forţă a simţurilor şi evadează în infinit. Spiritul omului, infinit în esenţa lui, nu poate încăpea în finitul simţurilor.

A pune chestiunea începutului Universului este a impune inteligenţei, spiritului, punctul de vedere al simţurilor. A admite că Universul are un început şi un sfârşit este a face ca simţurile să prevaleze asupra raţiunii. Raţiunea respinge această întrebare şi o consideră fără răspuns. Problema originii lumii, a

originii vieţii şi a spiritului nu are soluţie; şi n-are soluţie pentru că nu este o problemă, sau dacă este, ea este numai pentru simţuri, nu pentru raţiunea şi spiritul nostru. Într-un cuvânt, problema originii spiritului, aceea a originii vieţii şi a materiei n-au soluţie pentru că nu sunt probleme, sau nu sunt decât false probleme, a căror singură raţiune de a fi este infirmitate, îngustimea simţurilor noastre. Pentru inteligenţa, pentru spiritul nostru, problema începutuluiu şi a originii vieţii, materiei şi spiritului nu se pune, căci ea nu concepe decât infinitul. Finitul contrazice conştiinţa noastră, pentru că neagă infinitul ei. Pentru spiritul şi conştiinţa noastră, a admite finitul este ca şi cum ar încerca să introducă infinitul în finit. Natura acestui conflict şi a acestei contraziceri între acţiune şi simţuri este de altfel explicabilă. Omul corporal este un organism, o fiinţă limitată, ca orice vieţuitoare; el are corpul şi simţurile în comun cu celelalte vieţuitoare. Dar el are în plus

spiritul, conştiinţa, pe care nu-l au celelalte vieţuitoare. Ca corp, omul este, deci, o infimă parte a Universului; ca spirit însă el este un tot, ca şi Universul, căci spiritul Universului este în el. Şi conştiinţa sau spiritul, nefiind ceva material, spaţial, nu este mare sau mic; el este în spaţial şi intemporal, deci infinit în spaţiu şi timp, adică coextensiv cu spaţiul şi coetern cu timpul; pe când simţurile, pe care le are în comun cu vieţuitoarele, sunt limitate în timp şi spaţiu, ca şi corpul în slujba căruia sunt. De ceea, spiritul, raţiunea, conştiinţa noastre sunt incomensurabile cu simţurile; ele sunt infinite, iar simţurile sunt limitate, prea limitate ca şi corpul. Raportul dintre simţuri şi inteligenţă este acelaşi cu raportul dintre Univers şi lucrurile şi fiinţele din el.

A pune problema începutului şi a originii spiritului, vieţii şi materiei este a ceda infirmităţii şi îngustimii simţurilor, a subordona raţiunea la simţuri, a renunţa la calitatea de om şi a se identifica cu natura animală.

Foarte legitimă, problema originii şi începuturilor obiectelor concrete şi particulare pe care simţurile le percep, pentru că ele sunt limitate pe măsura simţurilor; această problemă este absurdă dacă se punecu pruvure la Univers; la interie, viaţă şi spirit. Aici, ea este o problemă falsă, care n-are soluţe, pentru că nu este problemă; acolo este, în adevăr, o problemă, care comportă dezlegare şi pe care ştiinţa, bazată pe experienţa simţurilor, este singura capabilă s-o dezlege penntru fiecare lucru, fiinţă şi eveniment – ceea ce face în realitate tot timpul.

Raţiunea sau spiritul nostru, care nu admite şi nu înţelege decât infinitul, admite desigur începuturile pe care simţurile i le impun, pentru că admite existenţa şi evoluţia ciclică a materiei. Dar atunci, ea admite şi pricepe o infinitate de începuturi ciclice; îi este însă absolut imposibil să admită un început unic sau un sfârşit definitiv. De aci, sentimentul invincibil şi

ireductibil de teroare pe care ni-l inspiră moartea: *Le roi des épouvantements*. Moartea este negarea existenţei spiritului infinit, în timpul când spiritul există; a o admite este, pentru spirit, o tentativă de sinucidere; este a se considera deja inexistent cât timp există încă – ceea ce pare un fel de adevărată alienaţie mintală.

Iată cum, prin analiza reflexivă asupra celor trei evoluţii paralele din Univers, ajungem să confirmăm, că verificăm şi deci să înţelegem concluziile, rezultatele şi interpretările lor, la care au ajuns ştiinţele materiei, vieţii şi spiritului, în ultimele lor descoperiri.

Universul: materia şi viaţa sunt eterne şi destinul, scopul eternei lor existenţe este întreţinerea şi perpetuarea spritului, adică a lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este spirit şi nimic altceva decât numai şi numai spirit – pentru a anticipa concluziile studiului ce se va publica ulterior.

- Îmi permit aici o confesiune: preocuparea cu problema infinitului, a contrazicerii infinitului cu finitul şi a raportului dintre ele ajunsesem să mi-o pun de acum 56 de ani, în fermentarea intelectuală a primei mele adolescenţe. Am pornit în viaţă cu scopul să dezleg această problemă; ea m-a preocupat tot timpul şi a determinat toate peripeţiile vieţii mele. Abia acum am convingerea că am ajuns să dezleg acesastă problemă; şi graţie ultimelor concepţii, teorii şi interpretări ale ştiinţelor astronomice, fizice şi biologice am ajuns să înţeleg că această problemă a începutului şi sfârşitului lunii n-are soluţie, fiindcă nu este o problemă, deoarece Universul: materia, viaţa şi spiritul n-au început, nici sfârşit, idee pe care atunci şi de atunci până acum câţiva ani eram în imposibilitatea s-o admit şi incapabil s-o înţeleg. Acum o înţeleg, şi aventura intelectuală a vieţii mele şi-a atins scopul, unul din scopurile ei. Acum ştiu că

Universul n-are nici sfârşit, nici început şi nu mai înţeleg cum am putut să mă îndoiesc sau să-l cred altfel.

Originea omului şi a zeilor

În acest capitol vom cerceta în ce măsură se poate verifica şi justifica ipoteza noastră despre originea omului, pe care am enunţat-o în capitolele precedente.

Până astăzi sunt, după cum am spus, numai două ipoteze în această privinţă:

1) Omul este creaţia sau procreaţia, directă sau indirectă, a zeilor sau a lui Dumnezeu;
2) Omul descinde din rasa maimuţelor fără coadă, zise antropomorfe.

Prima este o ipoteză sau un mit de provenienţă mistică; cea de a doua este o ipoteză ştiinţifico-naturalistă, un mit cu pretenţie de ştiinţă naturală.

Să examinăm mai întâi pe aceasta din urmă ipoteză, mitul ştiinţific, produs al unei mitologii naturiste, spre a vedea dacă posedă vreo valoare ştiinţifică.

Am arătat deja, într-un capitol precedent, motivele pentru care această mitologie, cu pretenţii de ştiinţă, este greu de admis; să arătăm acum superficialitatea ei şi absurdităţile pe care le implică. Cine contemplă, mai cu înteţie şi mai stăruitor fizinomia şi modul de a fi şi de a se comporta al maimuţelor nu poate să nu încerce un sentiment profund de repulsie pentru ideea descendenţei omului din aceste vieţuitoare şi un dezgust de sine însuşi, în cazul că ar admite această ipoteză. Abisul ce desparte inteligenţa şi raţiunea umană de inteligenţa şi inconştienţa acestor triviale contrafaceri ale omenirii, inferioare, ca inteligenţă şi ţinută, cailor şi câinilor, face imposibilă acceptarea ideii că descindem din aceste dizgraţioase animale.

Nimic nu poate fi mai injurios şi mai umilitor decât

comparaţia unuiom cu aceste vieţuitoare. Maimuţa ni se pare, nouă, ca un document fals, plănuit de cineva care, voind să ne ofenseze, să ne înjosească, caută să dovedească, prin acest document fals, contrafăcut, filiaţiunea noastră animalică şi să ne tăgăduiască, pe nedrept, adevărat noastră origine. Ştiinţa modernă s-a grăbit să accepte această falsă mărturie, inventată de natură, parcă într-o intenţie diabolică de a ne umili, prin această flagrantă contrafacere a aparenţei noastre, contra căreia protestează conştiinţa noastră din toată adâncimea spiritualităţii ei.20

Diferenţa, distanţa dintre natură şi felul lor de a fi şi natura şi comportarea oamenilor sunt parcă subliniate şi mai mult de analogiile de formă exterioară, care merg până la identitate; aceste analogii fac şi mai adâncă prăpastia dintre noi şi maimuţe. Diferenţa dintre bnoi şi

---

[20] Edmond Perrier, ca să indentifice complet pe oameni cu animelele măcar şi verbal, a creat un termen ad-hoc *les hominiens*, ca şi cum ar zice *les sauriens, les batraciens*, les simiesques, dar totdeauna oamenii vor refuza să fie numiţi hominiens

ele este tot stând de adâncă şi radicală ca şi cea dintre viaţă şi materie, pentru că între om şi maimuţă există aceeaşi diferenţă ca între spirit şi viaţă, care nu este mai puţin radicală decât cea dintre viaţă şi materie. A nu ţine socoteală de aceste diferenţe este pe atât de absurd pe cât este de ininteligent şi neştiinţific. Mitul descendenţei noastre din maimuţe nu este valabil şi acceptabil din cauză că este superficial, întemeiat pe o inducţie grăbită, falsă, pe baza unei analogii de formă exterioară, de suprafaţă, care maschează profunce şi esenţiale deosebiri interioare, psihice. El este, propriu-zis, fructul unei extrapolaţii nevalabile, nelegitime. Din faptul adevărat şi general al descendenţei speciilor animale şi vegetale a unora mai complexe din altele mai simple, a celor superioare din cele imediat inferioare, prin modificări progresive, datorate mediului ambiant şi transmise ereditar, s-a imaginat prin extrapolaţie mitul că şi omul descinde din speţa maimuţelor care-l

precedează imediat pe scara zoologică. Această extrapolaţie este tot aşa de puţin valabilă cât este şi aceea care tăgăduieşte deosebirea dintre viaţă şi materie şi admite că viaţa este produsul unei generaţii spontanee, ipoteză deja de mult părăsită şi contrazisă de experienţele care au imortalizat numele lui Pasteur.

Această ipoteză mitologico-ştiinţifică, la rându-i este şi ea fructul unei extrapolaţii nevalabile, a cărei explicaţie noi am găsit-o în tendinţa spiritului către unitate şi unificare, tendinţă a cărei aplicare, în aceste cazuri se dovedeşte arbitrară, abuzivă şi nelegitimă. Explicarea aplicării arbitrare a acestei tendinţe noi am identificat-o în pretenţia simţurilor de a impune raţiunii infinite modul lor finit, strâmt, limitat de a cunoaşte. Graţie acestei exigenţe a simţurilor, mintea noastră pune problema începutului vieţii şi a spiritului şi a începutului lumii. Această problemă este deci o falsă problemă, pe care însă unele aparenţe par a o explica, dar n-o pot

justifica. Faptul că materia a apărut şi s-a consolidat întâi constituind scoarţa globului şi apoi viaţa şi pe urmă de tot a apărut spiritul impune convingerea că viaţa este un podus spontan al materiei (teoria generaţiei spontanee) şi deci spiritul este produsul vieţii şi, prin urmare, omul îşi are originea în speţele maimuţelor, zise antropomorfe. Or, după cum am văzut, din concluziile recente ale astronomilor, viaţa ca şi spiritul există fără început şi sfârşit în Univers, deoarece, în eternitate, se află în Univers cel puţin un corp ceresc care oferă condiţii prilenice vieţii şi spiritului, şi vieţii mai întâi şi apoi spiritului, şi aşa se explică de ce pe pământ a apărut întâi viaţa şi apoi spiritul, venit din alt corp ceresc, fără ca din aceasta să urmeze că viaţa este produsul materiei şi spiritul produsul vieţii, sau că omul conştient şi raţional, adică spiritual, să descindă din maimuţe.

Monismul şi problema începutului sunt deci false probleme, pe care nu le explică decât îngustimea

cunoştinţei prin simţuri, cunoştinţe finite, limitate, cu început şi sfârşit, şi tot aşa este şi mitul descendenţei omului din maimuţe. În realitatea, viaţa şi spiritul sunt eterne şi coeterne cu materia. Valoarea mitului ştiinţifico-naturalist al descendenţei omului se dovedeşte astfel nulă, absolut lipsită de adevăr şi întemeiată pe o iluzie.

Acest mit se dovedeşte, deci tot atât de lipsit de valoare ştiinţifică ca şi mitul mistico-religios al creaţiei biblice, după care omul ar fi creatura lui Dumnezeu după chipul şi asemănarea sa. Ba, cum vom vedea îndată, deşi acesta din urmă pare pueril, potrivit unei mentalităţi copilăreşti, nevirile, el este mult mai aproape de adevăr decât mitul natgurist al moniştilor, căci el ţinea socoteală de natura spirituală a omului şi, în loc s-o ignoreze, o subliniază şi o explică în felul său. Mai mult, el ne dă preţioase indicaţii asupra originii spiritului pe pământ şi asupra direcţiei în care trebuie

căutată această origine. Graţie acestor indicaţii, se poate concepe un al treilea mit, o a treia ipoteză, de provenienţă, am putea zice, ştiinţifico-tehnică, care să fie o interpretare, o versiune realistă a mitului biblic.

Am văzut că este admis de ştiinţa modernă că viaţa pe pământ are o origine suprateresträ. Ea a venit din spaţiul interplanetar sub formă de germeni, de spori. În această privinţă, indicaţiile mitului biblic se întâlnesc cu acelea ale ştiinţei şi ne sugerează adevărata origine a omului conştient, a spiritului. De unde a venit pe pământ viaţa de acolo trebui să fi venit şi spiritul, adică omul. Cerul fiind locuinţa lui Dumnezeu şi sediul zeilor, mitul originii divine a omului este confirmat de ipoteze ştiinţifice asupra originii vieţii de pe pământ. Omul este mai curând un descendent al zeilor din cer decât al maimuţelor de pe pământ, şi numai astfel se poate justifica abisul care există între animalitatea maimuţelor şi spiritualitatea omului.

Un filosof francezh de nuanţă spiritualistă şi de inspiraţie catolică şi-a pus de curând îndoita întrebare: care pe care? A făcut Dumnezeu pe om sau omul a făcut pe Dumnezeu? Veche, eterna problemă de filosofie populară a oului şi a găinii. Desigur că oul a precedat găina, deoarece reptilele ovipare, care au dat pe *Archeopterixul* zburător, a ieşit din ou şi, din acest ou, au ieşit toate păsările şi prin urmare şi găina. Cam aşa stă şi cu problema pusă de d-l Jacques Chevalier21. Este adevărat că, după cum spun filosofii, de la Xenophan încoace, Dumnezeu nu există decât în imaginaţia oamenilor, care-l concep după chipul şi asemănarea lor, după cum l-ar concepe şi leul şi cocoşii, dacă ar avea vreo idee despre Dumnezeu, deoarece el însuşi este creatura sau procreatura lui Dumnezeu, care, după *Biblie*, a creat pe om chiar după chipul şi asemănarea-i, suflându-i în nări şi duh din duhul său. Povestea ar

---

[21] La vie morale et l'Au dela

putea fi a oului cu găina, a oului care iese dintr-o găină, pentru că găina a ieşit dintr-un ou. Obiecţia de antropomorfism a lui Xenophan este copilărească şi neîntemeiată, mai ales dacă ne referim la mitul biblic al creaţiei.

Nu mai insistăm asupra absurdităţii de a presupune că cocoşii ar putea avea vreo idee de Dumnezeu, dar ei nici n-ar avea dreptul să şi-l închipuie după chipul şi asemănarea lor cocoşească, pentru că legenda biblică nu ne spune că ei sunt opera mâinilor lui după chipu-i şi asemănare. Ei, ca şi tot restul creaţiei, sunt fructul unui fiat divin, fără nicio altă osteneală. Şi, cum nici nu le-a fost suflat în nări duh din duhul divin, ei nici nu au posibilitatea să conceapă pe Dumnezeu. Le lipseşte ideea de Dumnezeu tot atât cât le lipseşte spiritul şi conştiinţa, care le sunt cu totul străine. Dacă li s-ar fi suflat în corp spirit divin, ar putea avea şi ideea de Dumnezeu şi dreptul de a-l imagina după chipul şi

asemănarea lor. Obiecţia de antropomorfism nu este valabilă şi aci este vorba mai curând de antropoteo-morfism.

Este adevărat că şi cei care, şi azi, ridică obiecţia de antropomorfism sunt partizanii mitologiei naturiste a filiaţiunii noastre animalice, pe care să-i numim antropozoo-morfişti. Obiecţiunea lor tot atât de gratuită ca şi ipoteza lor.

Vom trata în acest capitol originea oamenilor şi a zeilor, iar în capitolul următor vom expune originea şi geneza ideii de Dumnezeu, adică originea umană a zeilor antropomorfi.

Să trecem însă mai întâi, într-o revistă foarte rezumativă modul cum se prezintă mitul originii omului în diferitele mitologii religioase, spre a vedea dacă obiecţia de antropomorfism se poate menţine şi dacă valoarea explicativă a acestui mit nu este infinit superioară aceleia pe care am găsit-o în mitul naturist

pseudoştiinţific. Dar, mai ales, putem spera că din analiza acestor mitologii putem obţine sugestii preţioase pentru construirea unei ipoteze mai aproape de adevăr, care ar fi un mit ştiinţifico-tehnic.

Mitologia greacă povesteşte că Dyonisos, urmărit de Titani, s-a prefăcut în taur, şi că a fost sfâşiat de aceştia. Inima sa, culeasă şi scăpată de Atena, a fost dată lui Zeus, care a înghiţit-o. Din Zeus a emanat un nou Dyonisos, care, de astă dată, fulgerând pe Titani, a împrăştiat cenuşa lor în vânt. Din această cenuşă s-au născut oamenii, natură dublă, corp şi suflet, corpul moştenit de la Titani, sufletul de la Dyonisos.

După mitologia germană, gigantul Ymir fusese ucis de Odin. Din substanţa lui Ymir zeii au plăsmuit câţiva pitici, care trăiau sub pământ şi care, la rândul lor, au făurit câteva chipuri omeneşti. Două din aceste chipuri au fost reluate şi refăcute de zei, făcând din ei primii oameni: Ask şi Embla. Odin le-a dat suflet. Ceva analog

se găseşte şi în mitologia chaldeană, după care dragonul Thiomat a fost omorât de Marduck, şi din el se trag oamenii.

În mitologia egipteană singurii regi erau zei sau, mai exact, fii ai zeilor Horus şi Ra, sau direct ai zeului Ammon. Regii erau, dacă nu chiar zei, fii de zei şi divini, după cum erau, de altfel, şi regii asirieni. Cu timpul, divinul s-a popularizat şi generalizat prin identificarea lui Osiris cu muritorii de rând, pentru a-i face nemuritori, după cum făcea pe regi. În mitologia indiană, problema originii zeilor şi a oamenilor se pierde în cele mai vagi şi abstracte generalităţi. Aci, Dumnezeu este Brahma, în care s-au contopit toţi zeii vedici: Vişņu, Indra, Krişna, care reprezentau forţele naturii şi erau, în acelaşi timp, încarnări ale divinităţii superioare, prin care esenţa divină se apropia de inimile ce aspiră la mântuire. În realitate, aceşti zei sunt sufletele unor eroi şi înţelepţi divinizate, persoane epice,

istorice, şefi de popoare. În ei, zeul a îmbrăcat forme omeneşti şi trăieşte pe pământ, manifestând printre oameni puterea sa, iubirea şi înţelepciunea. Cugetarea indiană distinge în lume două entităţi fundamentale, *atman* sau sufletul şi substanţa universului care este sufletul lui Brahma. Mai precis, aceste două entităţi sunt: Brahma, sufletul universului, şi Maya, care reprezintă natura, materia şi care nu este decât o iluzie. Prin analogie, şi în om există cele două elemente fundamentale: atman şi *jiva*, sufletul omului, care este o închisoare, în care atman este prizonier; Jiva este individualizarea lui Atman, adică înnămolirea lui Atman, care este Brahma. Jiva individualizat pierde caracterul său divin, căci s-a separat de Brahma pentru a se îneca în vâltoarea tranzitoriului, a efemerului şi durerii.

Tot atât de nebuloasă este şi mitologia chineză, în care găsim, la fel, o dualitate de entităţi, derivate din

Tao, principiul primordial al existenţei şi al evoluţiei. Cele două entităţi cosmice sunt: starea Yin, de concentrare, şi stare Yang, de expansiune, de manifestare în fiinţele sensibile în timp. Fiinţa particulară către fiindţa infinită se raportează ca funinginea faţă de fum; fiinţele Yang concrete, sunt produsul condensării lui Yin. Arman şi Maya prezintă analogii şi diferenţe faţă de Yin şi Yang.

Două sunt trăsăturile caracteristice, comune acestor diferite mitologii:

1) omul, creaţie sau procreaţiune a zeilor sau a lui Dumnezeu;
2) dualitatea naturii omeneşti, natura dublă: sufletul sau spiritul, natură divină şi corpul, în care spiritul este prizonier; natură dublă tocmai pentru că omul este creat sau procreat de zei, rodul încuscririi cerului cu pământul. În genereal, în mitologiile europene, oamenii se trag din Titani şi eroi, care

sunt fructul unirii zeilor cu fiinţele muritoare, terestre şi sunt în acelaşi timp, şi fiii cerului şi ai pământului, iar aceşti titani sunt, de obicei, răzvrătiţi în contra zeilor şi adesea în luptă cu ei.

În esenţa lor, aceste mitologii sun, în privinţa originii omului, identice cu mitologia biblică. Dumnezeu, după legenda biblică, a sculptat pe om din humă, dându-i o formă identică cu a sa, un fel de autoportret, şi apoi, suflându-i în faţă duh din duhul său, i-a dat viaţă. Într-o primă versiune, omul a fost făcut în dublu exemplar, bărbat şi femeie. O a doua versiune pretinde că întâi a făcut pe om şi apoi a rupt o coastă a omului şi din ea a făcut femeia, pe Eva. Acest mit este desigur pueril, la nivelul copiilor de 3 – 5 ani care cred, când li se spune, că fraţii lor mai mici au fost aduşi în casă de o barză. Acest basm nu poate fi primit de o minte matură, virilă, decât ca o expresie alegorică,

romanţată a unor evenimente şi împrejurări reale. Dacă omul a fost astfel creat de Dumnezeu, el este o operă de sculptură, iar sculptorul nu este tatăl statuii şi omul statuie nu este fiul sculptorului divin decât la figurat.

Între sculptor şi statuie, între Dumnezeu şi om este un abis şi nicidecum un raport de filiaţiune. Şi exact în acest fel concepe mozaismul pe Dumnezeu şi raporturile dintre om Dumnezeu.

Totuşi, diferenţa între om şi celelalte vieţuitoare şi lucruri este şi ea o prăpastie. Pe când omul este făptura mâinilor lui Dumnezeu şi sufletul care-i dă viaţa suflu din suflul divin, celelalte vieţuitoare sunt produsul pământului sub impulsiune unui dictat divin: „să odrăslească pământul pajişte verde, ierburi având sământă în ele şi pomi roditori… să mişune apele de sumedenie de jivine cu viaţă în ele şi păsările să szboare pe pământ şi pe întinsul cerului… să scoată pământul fiinţe vii fel de fel, şi după soiul lor”. Vieţuitoarele nu

sunt făptura lui Dumnezeu şi viaţa lor nu este un suflu din suflul lui. Această deosebire desparte profund pe om de vieţuitoarele terestre; în distanţa dintre om şi Dumnezeu este, după concepţia mozaică, tot aşa de mare ca şi cea dintre om şi animale. Moise n-a putut privi în faţă pe Iehova, ci a trebuit să-l privească din spate, de teamă să nu se facă cenuşe.

Mitologiile păgâne diferă, în această privinţă, de mitul biblic, în concepţia acestor mitologii, omul este procreaţie directă sau indirectă a zeilor. Jupiter este deopotrivă tatăl zeilor şi al oamenilor. A trebuit să vină creştinismul ca să aducă o altă viziune despre Dumnezeu, viziune pe care mitologia păgână a avut-o întotdeauna. Pentru Hristos, Dumnezeu nu mai este artistul sculptor, ci tatăl ceresc al oamenilor, şi oamenii copiii lui. Nicăieri, în *Vechiul Testament*, Dumnezeu nu este invocat ca tată al oamenilor şi, dimpotrivă, textele evanghelice invocă şi proclamă tot timpul pe Dumnezeu

ca pe părintele ceresc al omenirii. Pentru a fi proclamat filaţiunea divină a lui şi a oamenilor. Hristos a fost torturat şi ucis pe cruce de către evrei atât de mare era pentru ei scandalul şi impietatea acestei pretenţii. Textele sunt precise şi decisive: „Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârşeşte păcat pentru că seminţa lui Dumnezeu rămâne în el”.22 „Iubiţilor, acum suntem fii ai lui Dumnezeu şi ce vom fi nu s-a arătat până acum. Ci ştim că atunci când se vor arăta, fi-vom asemenea Lui”.23

Suntem deci din sămânţa lui Dumnezeu, nu din a maimuţelor. De altfel, teologia, biserica creştină susţine că Hristos este adevărat om şi adevărat Dumnezeu; este, în acelaşi timp, şi fiul omului şi fiul lui Dumnezeu.

De asemenea, în *Crezul nos* se spune expres:

---

[22] Ioan, ep.I.3.9.
[23] Ioan, ep.3.2.

Hristos este născut iar nu făcut, cum pretinde Vechiul Testament că a fost făcut Adam, iar când biserica şi teologia afirmă că Hristos este al doilea Adam, admite implicit şi că primul Adam născut a fost cum, de altfel, născută a fost şi omenirea lui Dumnezeu, pentru că Hristos este primul născut şi oamenii sunt fraţii lui mai mici, veniţi după el.

Prin aceasta, creştinismul a realizat un imens progres asupra iudaismului. Afirmând filaţiunea divină a oamenilor şi paternitatea lui Dumnezeu, Hristos a făcut un imens şi hotărâtor pas pe calea adevărului. Dar, în această filiaţiune rămâne un oarecare echivoc. Doctrina creştină o afirmă textual, dar se poate interpreta în aşa fel încât ea să mascheze şi să eludeze adevărul de fond ce conţine. Se poate zice că textele citate sunt expresii figurate, simple metafore. Ele nu precizează nimic, nu arată în ce fel înţeeg filiaţiunea divină a omului şi a o completa cu datele ce-i lipsesc.

Progresul enunţat şi realizat de creştinism trebuie dus până la capăt. La aceasta va contribui în cel mai înalt grad tocmai progresele ştiinţei şi tehnicii contemporane.

Cele mai recente constatăti, deducţii şi concluzii ale ştiinţelor fizice şi cosmice şi progresele aviaţiei vor fi adus cele mai preţioase sugestii şi contribuţii la progresul doctrinei pe calea adevărului, proiectând o vie lumină asupra originii oamenilor şi asupra originii şi genezei ideii de Dumnezeu.

Desigur, dacă autorul textului *Bibliei* al primelor patru paragrafe ale *Facerii* ar fi cunoscut teoriile şi concluziie lui Eddington, James, Milihan şi Lemaître, savanţi de reputaţie mondială care sunt tot atât de pătrunşi de adevărurile doctrinei creştine pe cât sunt de scrupuloşi cercetători ai cerului, şi dacă ar fi avut de asemenea idee de călătoriile în atmosferă deja realizate, acel autor ar fi redactat cu totul altfel textele acestor paragrafe. El ar fi ştiut, de pildă, că cerul nu este un

covor albastru, presărat cu diamante şi făclii aprinse ci o imensitate populată de sisteme solare, în diferite faze de evoluţie materială că planetele unora, ca şi acelea ale sistemului nostru, se găsesc în diferite faze de evoluţie termică. Unele planete, durând de milioane de veacuri, au îmbătrânit, sunt epuizate şi îngheţate – ceea ce a făcut viaţa de pe ele imposibilă, pe când altele, mai de curând desprinse din masa soarelui, au o evoluţie termodinamică mai puţin avansată. Unele din ele nu sunt destul de evoluate spre a face viaţa posibilă şi una singură, pământul, se găseşte azi încă, şi de milioane de secole, în faza de evoluţie termică, de climă, de astmosferă şi de umiditate, care a permis, pe întinsul lui, mai întâi apariţia vieţii spirituale şi conştiente. Şi una şi cealaltă sunt venit succesiv din alt corp ceresc pe pământ ale cărui condiţii de dezvoltare şi de progres spiritual au fost prealabil determinate de evoluţia formelor sale vegetale şi spirituale.

El şi-ar fi putut face atunci, despre Dumnezeu şi lume, o idee mai precisă şi mai exactă; în tot cazul, mai realistă; desigur, mai puţin absolută, mai relativă şi, în locul mitului biblic despre originea omului şi a femeii, a păcatului originar şi a expulzării din Paradis, ar fi redactat o versiune realistă a evenimentelor şi a situaţiilor care au avut loc la începutul vieţii omului pe pământ. Iată cam ce ar scrie el, în substanţă, astăzi, dacă ar fi să reediteze aceste texte:

Cândva, sunt de atunci nu 7.000 – 8.000 de ani, ci între 30.000 şi 50.000 ani, într-o zi cu soare, a apărut, scoborând din slăvi, o imensă maşină. Când maşina a atins pământul au ieşit din ea câteva fiinţe cu chip de oameni, foarte asemănătoare cu maimuţele, care, pe atunci, populau pământul, ca cele mai evoluate mamifere. Corabia lui Noe ar putea fi o vagă reminiscenţă despre corabia aeriană pe care pelerinii cerului au aruncat-o undeva pe platoul Pamirului sau pe

câmpiile Mesopotamiei.

La acea epocă, existau deja toate vieţuitoarele pe care le descriu, şi aşa cum le descriu, punctele de la 9 la 25 inclusiv, din paragraful I al *Facerii*. Iehova ar reprezenta pe prima fiinţă care a descins şi era şeful expediţiei. Câţi au fost cu el, mai mulţi sau mai puţini Adami, sau dacă a fost şi vreo Eva, este lucru de discutat. Fireşte, în primele zile, excursioniştii cereşti n-au făcut decât să constate, ca în textul biblic, că pământul odrăzlea pajişti verzi, ierburi cu seminţe, pomi roditori, fiecare după soiul lor, că apele mişunau de peşti şi jivine cu viaţă şi aerul de păsări, fiecare după soiul ei.

Cu vremea însă, proviziile se vor fi terminat, şi lipsa de carburant sau de alt explozibil utilizat pentru funcţionarea maşinii, sau din cauza unei posibile defectări, datorite aterizajului, le făcea imposibilă continuarea călătoriei, în cazul când vor fi venit, nu cu

intenţia de a rămâne aci. Vor fi fost reduşi atunci să se hrănească cu fructe; iar pomii au putut avea două soiuri de fructe, unele gustoase şi hrănitoare, fructe de viaţă, altele otrăvitoare. În tot cazul, ei au găsit pe pământ o lume necunoscută, asemănătoare cu aceea de unde veneau, însă, în multe privinţe diferită, şi mai ales diferită prin faptul că-i lipsea toată armătura tehnică a civilizaţiei în care trăiseră şi pe care o părăsiseră, în acea împărăţie a cerului din care ar fi purces. Reduşi la singurele lor resurse personale, cei câţiva pelerini erau oarecum paralizaţi; forţele lor reunite nu le puteau conferi decât o putere infimă asupra vieţuitoarelor şi asupra elementelor naturii. Armătura ştiinţifică şi tehnică de care de despărţiseră lipsindu-le, ignoranţa şi neputinţa or erau iremediabile; resursele memoriei sunt insuficiente şi abilitatea mâinilor fără scule şi fără maşinismul şi tehnica de care va fi dispus civilizaţia ce au lăsat după ei nu le putea servi la mare lucru. În lipsa

acestei tehnici, ei nu puteau practica decât unele rudimente de civilizaţie: agricultura, păstoria, pescuitul, vânătoarea, focul şi industria elementară a meseriilor celor mai simple, de elementară necesitate. Inconfort şi mizeri, iată ce puteau recolta din această expediţie pe pământ. Şi la aceasta se mai adăuga perspectiva cea mai teribilă, aceea a morţii, cu atât mai teribilă cu cât, în civilizaţia pe care o părăsiseră, ştiinţa şi arta medicală realizaseră o longevitate, dacă nu infinită, indefintă. Dezarmaţi complet, lipsiţi de toate resursele unei civilizaţii infinit superioare celei pe care am realizat-o noi până astăzi – dovada posibilitate de a străbate spaţiikle interplanetare pe care noi n-o aveam încă – situaţia acestor excursionişti devenea, pe fiecare zi, mai tragică. Diferenţa dintre condiţiile în care trebuiau să trăiască cum şi între cele pe cre le-au abandonat, acolo sus, era exact aceeaşi cu diferenţa dintre lumea ideală a Paradisului biblic şi cea reală din afara Edenului.

Această cădere, dintr-o situaţie incomparabil superioară, are exact semnificaţia unei izgoniri din Paradis.

Filosoful francez Renouvier a imaginat şi el o ipoteză mit, pentru a explica această discrepanţă dintre natură şi aspiraţiile omului şi condiţiile pe care i le poate oferi planeta ce-o locuieşte. Realitatea de azi ar fi, după dânsul, aceea a unei lumi de ruine, a unei naturi în descompunere, provenită din cauza unei catastrofe, provocate de omul ajuns omnipotent, care a abuzat de libertatea şi omnipotenţa sa spre a face răul sub impulsiunea unui orgoliu absurd şi satanic, făcând să se năruie structura globului terestru sub dărâmăturile căruia omenirea însăşi a fost zdrobită şi îngropată. În aceasta, Renouvier pare a fi avut intuiţia, anticipată însă în linii mari, a catastrofei pe care o traversează omenirea în momentul când aceste rânduri sunt scrise, catastrofa dezlănţuită de un iluminat semidement, ajuns şeful omnipotent al unei mari şi foarte puternice naţiuni

europene. Renouvier a imagint catastrofa cam în felul celei la care asistăm, însă a unui război total, dar al cărui totalitarism ar fi fost şi mai complet, şi mai adânc. Omenirea renăscând, într-un fel oarecare pe ruinele Universului s-a găsit în totală discordanţă cu Universu post catastrofal, total diferit de acela pe care l-a distrus după ce îl modelase în conformitate cu natura şi aspiraţiile ei şi la care era adaptată armonios şi perfect, graţie unei civilizaţii care-i procura confort, putere şi un nivel de viaţă incomparabil superior nivelului nostru actual de viaţă. Desigur, omenirea din ipoteza lui Renouvier s-a găsit în aceeaşi situaţie ca şi pelerinii cereşti din ipoteza noastră şi exact în situaţia lui Adam şi Eva izgoniţi din Paradis, din mitul biblic.

Pentru J.B. Vico, Potopul lui Noe ar fi avut consecinţele catastrofei imaginate de Renouvier. Acest cataclism ar reprezenta şi explica cum descrie simbolic legenda biblică a păcatului originar şi a Paradisului

pierdut, căci supravieţuitorii potopului, pierzând beneficiile unei civilizaţii înaintate – ceea ce numeşte vârsta devină sau epoca fabuloasă – au căzut în sălbăticie, în barbarie şi idolatrie, adică în epoca eroică, pentru ca, cu creştinismul să revie la epoca divină, graţie unei evoluţii istorice progresive, sub impulsiunea creştinismului.

Ce a fost această situaţie n-am putea-o preciza mai exact şi mai plastic decât ne-o reprezintă următoarele texte biblice atribuite creatorului lumii şi al lui Adam: „Blestemat să fie pământul din pricina ta. Cu trudă să te hrăneşti din el, în toate zilele vieţii tale; spini şi mărăcini să-ţi aducă şi să mănânci buruienile câmpului. Întru sudoarea frunţii tale să mănânci pâinea.”. Atât cât au trăit pe pământ, aceşti pelerini ai cerului au fost obsedaţi şi torturaţi de nostalgia vieţii dusă pe planeta lor de origine şi au transmis descendenţilor lor, odată cu natura şi aspiraţiile lor, această nostalgie nestinsă şi

neîmpăcată. O veşnică nepotrivire, un divorţ perpetuu şi de tot momentul între aspiraţiile omului, derivând din natura sa cerească şi condiţiile vieţii pământeşti. Acesta e fondul veşnic al iluziilor pierdute, al speranţelor înşelate, al idealurilor neatinse, în care sunt comprimate dorinţele şi aspiraţiile fără hotar ale sufletului omenesc, fondul justificativ al nostalgiei Paradisului pierdut. Pascal a avut, mai mult ca oricând altul, intuiţia exactă şi profundă a acestei nostalgii, pe care o exalează în aceste câteva expresii exaperate: „Ce poate fi înţelesul şi ţipătul acestei avidităţi şi neputinţe oemeneşti decât că, altă dată, omul s-a bucurat de o fericire deplină, din care nu i-a rămas acum decât semnul şi una de tot goală şi pe care în van încearcă să le umple cu tot ce-l înconjoară, căutând în lucrurile absente ajutorul pe care nu-l obţin de la cele prezente”. „Cine nu vede că omul este un rătăcit, căzut de la locul lui, pe care-l caută cu nerăbdare şi pe care nu-l va mai putea regăsi?”

Şi când s-a pierdut din memoria şi chiar tradiţa oamenilor cunoştinţa exactă a adevăratului început al omului pe pământ şi amintirea venirii sale, nevoia de a înţelege situaţia lui şi nostalgia care-l obsedează i-a sugerat mitul păcatului originar, sancţionat cu izgonirea sa din Paradisul fericirii sale, trăită pe alte meleaguri. Aşa s-a născut povestea şarpelui şi a pomului interzis, acel al cunoştinţei binelui şi răului, din care, la instigaţia viclenei jivine, a mâncat Eva şi i-a dat şi lui Adam, care a mâncat şi el, poveste pe care o istoriseşte paragraful 3 din *Cartea Facerii*. Poveste puerilă, la nivelul unui copil de 4 – 5 ani, însă de o profundă şi veridică semnificaţie; căci conştiinţa, adică conştiinţa binelui şi răului, dacă fac pe om asemănător cu zeii, îi dăruieşte şi conştiinţa morţii, care nu-l va mai părăsi niciodată. Conştiinţa face din om o fiinţă imposibilă, cea mai contradictorie ce se poate fimagina: un zeu muritor, când este în esenţa divinului de a fi etern, neînjuritor. *Zeu muritor* sau

animal conştient dar muritor, iată ce este omul; o dublă şi penibilă contrazicere, căci animalul este nemuritor întrucât este inconştient, iar zeii sunt, prin esenţa lor, şi nemuritori şi conştienţi. În adevăr, animalele mor, dar, fiind inconştiente de moartea lor, nu sunt torturate de groaza de a muri: iar omul, fiind conştient, se vede, se simte murind în fiecare clipă; în măsura în care este conştient, oroarea morţii îi însoţesc în toate clipele vieţii lui şi nu-l mai părăseşte decât în clipa în care a murit. Moartea şi conştiinţa sunt corelative dar incompatibile. *Omul nu va fi încetat de a fi nenorocit şi necontradictoriu decât când va deveni sau nemuritor ca zeii, sau inconştient ca animalele.*

Situaţia pelerinilor cereşti pe pământ era de două ori mai tragică, pentru că erau obsedaţi de două primejdii:

a) de a muri, fără măcar să aibă consolarea de a lăsa descendenţi; b) de a rămâne izolaţi, singuri

şi veşnic neputincioşi, chiar dacă perspectiva morţii le-ar fi fost înlăturată sau indiferent; căci îşi dădeau seama că, numai înmulţindu-se la infinit, ei vor putea stăpâni pământul şi recâştiga, pe pământ, situaţia pierdută în cer, adevăr pe care textul biblic îl formulează admirabil zicând: „Fiţi roditori şi vă înmulţiţi, şi umpleţi pământul şi supuneţi-l”.

Din izolare şi sterilitate, era scris în economia intimă a Universului că trebuie să iasă, deoarece era în chestiune perpetuitatea spiritului în lume, care, fiind etern ca şi viaţa şi materia, nu poate înceta de a fi, şi trebuie să fie veşnic, ceea ce este imposibil altfel decât prin perpetuarea şi înmulţirea omenirii în Univers. Le era, deci, deopotrivă intolerabilă şi perspectiva morţii fără descendenţi şi aceea a izolării care ar fi perpetuat neputinţa lor de a ieşi din situaţia imposibilă în care

căzuseră pe pământ. Nu le rămânea altă ieşire decât să lase descendenţi, care aveau să se înmulţească ca nisipul mării. De aci, binecuvântarea şi îndemnul, adresate lui Adam şi Evei: „creşte-ţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul”, al cărui ecou răsună adesea de la un cap la altul al *Vechiului Testament*. El a fost repetat lui Avram, lui Iacob.

Acest îndemn pare echivalent şi are aceeaşi importanţă ca şi acela al cărui răsunet umple *Noul Testament*: „Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi; Iubiţi-vă unii pe alţii”. În adevăr, înmulţirea oamenilor pe pământ, pe de o parte, şi, pe de alta, asocierea, solidaritatea, cooperarea şi caritatea, ca un asimptot al cooperării şi al solidarităţii, sunt singurele căi, singurele mijloace care permit omului să refacă pe pământ armătura civilizaţiei – ale cărei rudimente aveau să le transmită urmaşilor – cu ajutorul căreia el va putea reface pe pământ un Paradis, o comunitate, o civilizaţie

comparabilă cu aceea din împărăţia cerească din care a descins.

Pentru ca spiritul să se perpetueze în Univers şi pentru ca civilizaţia să fie reconstituită pe pământ, în aşa fel ca să satisfacă nostalgia omului după Paradisul pierdut, trebuia să fie rezolvată problema procreaţiei, care să asigure perpetuitatea spiritului în Univers prin perpetuitatea şi înmulţirea oamenilor pe pământ.

Cum a fost rezolvată această problemă spinoasă, dificilă? Indicaţiile mitului biblic sub vagi şi discordante. Mai întâi, ni se pune că Dumnezeu, creând pe om, bărbat şi femeie i-a făcut. Mai la vale, se precizează că femeia a fost reactă ulterior dintr-o coastă a lui Adam, smulsă în timpul unui somn greu, ca sub cloroform… Fost-a şi o femeie printre pelerinii cereşti, descinşi pe pământ? Iată ce nu putem decide din indicaţiile mitului biblic. În această privinţă, găsim mai curând la Platon o preţioasă indicaţie sau o sugestie

interesantă, pe care, de altfel, el o deţinea dintr-o tradiţie mai veche de origine direct pitagoriciană şi indirect egipţiană. După Platon, neamul bărbătesc s-a născut din soare, cel femeiesc din pământ. Dar natura omenească a fost despicată de Jupiter, prin tăiere cu ferestrăul, în două jumătăţi, şi dintr-unul a făcut doi. De atunci, fiecare parte este dornică să-şi reia jumătatea, şi aleargă una după alta, spre a se reîntregi. De aci se naşte iubirea, atât de expresiv redată de textul biblic, care concordă cu mitul lui Platon: „De aceea omul se va lipi de femeia lui şi vor fi amândoi un trup”. Platon confirmă mitul biblic în cea de a doua versiune; însă ne sugerează, în acelaşi timp, ideea că femeia, spre deosebire de bărbat, este de origine şi de natură terestră. Credinţa iranienilor, din cele mai vechi tipuri, confirmă de asemenea acest mit platonician. Ei adorau cerul, în care vedeau pe tatăl omului, şi pământului, în care vedeau pe mama lui. De altfel, o veche şi permanentă tradiţie afirmă că omenirea

este fructul ieşit din fecundarea pământului, element feminin, de către cer, care este considerat elementul masculin. Titanii sunt fii ieşiţi din comerţul fecundat al cerului cu pământul. Din acest comerţ al cerului cu pământul n-au ieşit numai titani ci şi zei, care sunt consideraţi ca strămoşii oamenilor: *zeus hominum deumque sator*.

O sugestie şi mai precisă o găsim în evanghelistul Luca, care prezintă şi explică naşterea lui Hristos din fecundarea fecioarei Maria de către spiritul sfânt, coborât din cer asupra acesteia. Simbolismul acestei fecundări semnifică o reală şi dublă fecundare a pământului de către cer:

1) Venirea pe pământ a germenilor de viaţă, sub formă de spori, din spaţiile interplanetare, atunci când evoluţia lui termică l-a făcut nubil, adică a creat pe pământ condiţiile de căldură, lumină şi umiditate, care făceau posibilă

dezvoltarea vieţii pe pământ;

2) Venirea pe pământ a pelerinilor cereşti când evoluţia formelor vitale şi vegeale au creat condiţii prielnice pentru viaţa conştientă a omului pe planeta noastră.

Această interpretare trebuie dată şi scenei botezului lui Hristos în apele Iordanului, când spiritul, sub formă de porumbel, s-a coborât din cer asupră-l spre a confirma filaţiunea sa divină. De asemenea, evenimentul recoborârii Duhului Sfânt din cer peste apostolii reuniţi, care îndeplineau promisiunea dată, simbolizează originea cerească a omului spiritul de pe pământ şi confirmă vechea şi universala credinţă că omul este ieşit din comerţul fecundat dintre cer şi planeta noastră.

Împăraţii Chinei, numiţi fiii cerului, şi China, imperiul Cerului, cu cea mai veche civilizaţie de pe

pământ, păstrează probabil o foarte vagă reminiscenţă despre această origine cerească a oamenilor.

Să vedem în ce a constat mai precis fecundarea spirituală a pământului, pe care o prezintă diferite texte evanghelice ale lui Luca cu privire la botez şi la concepţia imaculată. Cu aceasta, răspundem la problema înmulţiirii pelerilor cereşti pe pământ.

La descinderea acestora pe planeta noastră evoluţia formelor vitale realizase deja fiinţe asemănătoare lor, din care unele nu se deosebesc fiziologic prea mult de om. Se poate presupune, fără absurditate, că perspectiva de a dispărea fără urmaşi, ceea ce ar fi pus capăt existenţei spiritului în Univers – şi aceasta nu se poate – a împins pe aceşti oameni, deveniţi pământeni, să *cunoască*, în sens biblic unele fiinţe terestre, pe cele de sex feminin, şi din această cunoaştere să fi dobândit descendenţi. Oricâte dificultăţi de ordin fiziologic ar ridica această idee – diferenţele specifice prea mari

făcând fecundaţia sterilă sau hibrizii obţinuţi instabili –, din punct de vedere religios, ideea n-are nimic necatolic. În *Cartea Facerii* paragraful 6 (2 şi 4) găsim scris: „Atunci au văzut fiii lui Dumnezeu că fetele oamenilor sunt frumoase şi au luat de neveste, din toate, pe cele care şi le-au ales”… „În vremea aceea erau pe pământ uriaşi, mai ales după ce fiii lui Dumnezeu intrară la fiicele oamenilor şi le născură fii”. Citiţi fiii cerului în loc de fiii lui Dumnezeu şi fiicele pământului în loc de fiicele oamenilor). „Aceştia sunt vitejii cei vestiţi din vechime”, adaugă textul biblic. În aceasta, el coincide cu datele mitologiei greceşti, care prezintă pe eroi ca Prometeu, Hecule, Perseu ca fiind născuţi dintr-un zeu şi o femeie muritoare. În acelaşi caz sunt titani ca Anteu, Atlas, Japet fruct al diferitelor adulterii ale zeilor cu fiicele oamenilor.

Păcatul originar se poate interpreta ca fiind această unire a bărbatului ceresc cu o femeie terestră şi aceasta

se înţelege când se spune că femeia a fost cauza căderii lui Adam în păcat. Natura terestră a femeii se transmite cu necesitatea fatală tuturor generaţiilor viitoare, care poartă astfel ipotec acestei naşteri nefaste. Această unire este în adevăr o mezalianţă între două naturi atât de diferite, o decădere, un păcat care degradează, coborî pe omul ceresc la nivelul femeii terestre. „Recunoaştem, zice Pascal, că ceea ce este natura la animal, la om este mizerie (păcat), că natura sa fiind acum asemenea celei animalice, el a decăzut din natura nobilă care-i era (congenitală) proprie". Aceste cuvinte ale lui Pascal conţin înţelesul textului biblic din paragraful 3 (1 – 13).

De aci derivă, probabil, sentimentul pudorii, care este aşa de inerent raporturilor sexuale şi a cărei explicare Soloviov o găseşte în profunda diferenţă de natură ce există între om şi animal. Actul sexual fiind un act vital, de pură animalitate, este, zice el, într-o flagrantă şi ruşinoasă contrazicere cu natura spirituală a

omenirii. Cu toate acestea, a mânca, a bea, a respira de asemenea sunt acte viale şi niciun sentiment de pudoare nu le învăluie; dimpotrivă, a mânca, a bea în comun, în public şi colectiv se practică mai bucuros decât izolat şi pe ascuns, ceea ce dovedeşte că interpretarea lui Soloviov, prin ea însăşi, nu este suficientă şi nu este valabilă decât completată cu cea pe care i-o dăm noi. În adevăr, spre deosebire de hrana în comun, nu există bestialitate mai revoltătoar, mai neruşinată decât ideea unei uniri sexuale în public. Pudoarea izvorăşte din sentimentul de mezalianţă, pe care au constituit-o cele dintâi raporturi între natura cerească a bărbatului şi cea terestră a femeii. Este aci un sentiment analog cu cel pe care ni-l inspiră ideea descendenţei noastre din rasa maimuţelor, cu nuanţa de dispreţ cu care inspiră mezalianţa unui fiu de familie nobilă cu o femeie de nivel social inferior, faţă de el şi faţă de aceea cu care s-a însoţit.

Explicaţia pe care Platon şi mitul biblic o dau atracţiei sexuale nu este cea adevărată. Adevărata explicaţie a sexualităţii este oroarea omului conştient de neantul morţii, este irezistibila perseverenţă a spiritului, care nu poate înceta de a fi perpetuu şi a cărei perpetuitate nu se poate menţine decât prin perpetuitatea neîntreruptă a omenirii în Univers. Aci este misterul, forţa misterioară a iubirii, care singură poate învinge şi anula moartea şi perpetua existenţa spiritului în imensitatea universului material.

Cain şi Abel sunt copii care s-au născut din cunoaşterea Evei terestre de către Adamul ceresc. Aceşti doi copii şi comportarea lor simbolizează şi rezumă omenirea, apucăturile şi comportarea ei în tot cursul istoriei. Cain ucide pe Abel spre a-şi însuţi turmele şi rodul muncii lui; el este fructul păcatului originar; în el triumfă ereditatea terestră a Evei. Abel era bun, blând, pacific; în el se menţine ereditatea cerească a lui Adam,

spre deosebire de Cain, care era rău, agresiv şi egoist. Cain urma legea vitală a luptei pentru viaţă: homo homini lupus.

După cum rezultă din primele paragrafe ale *Cărţii Facerii*, între omul Adam şi Dumnezeu există oarecare raporturi de familiaritate, care se manifestă adesea, raporturi patriarhale, ca între patron şi client. Înainte de căderea în păcat, între Adam şi Dumnezeu nu exista prăpastia care s-a deschis în urmă. Fiind în stare de graţie, în Paradis Adam exercita o adevărată stăpânire asupra materiei, care I se supunea cu docilitate. Nu cunoştea lipsa, nici moartea, nici boala. Am zice că ducea un standard de viaţă nu mult inferior celui divin. Acest autoportret al lui Dumnezeu, al cărui spirit era de origine divină, găsindu-se în stare de graţie, atât timp cât nu încălcase interdicţia, trăia într-un fel de familiaritate, aş zice de camaraderie cu Dumnezeu, ca cineva din neamul său. Că le lipsea, lui Adam şi Evei,

cunoştinţa binelui şi răului – şi mai exact a răului –, pomul cunoştinţei le sta la dispoziţie, şi şarpele pervers era gata să-i îndemne să guste din el, spre a deveni ca şi Dumnezeu, lucru posibil, dat fiind că-i purtau chipul şi sufletul divin era în ei.

Din această confuzie de natură şi de situaţii, între divin şi uman, primele paragrafe din *Biblie* semnalează câteva inconsecvenţe şi incongruităţi. În unele privinţe, omul Adam se confundă şi se amestecă cu divinul; în altele, umaneul se extinde în uman; să vedem acum în ce fel umanul alterează divinul în Dumnezeu.

Ce rost are, în Paradis, prezenţa arborelui cunoştinţei binelui şi răului? Ca să dea lui Adam ocazia să devină conştient şi asemenea lui Dumnezeu? Dar era deja clădit după chipu-i şi asemănare. Conştient că Dumnezeu, căci suflul divin era deja în el, cum putea să fie muritor şi să piardă stăpânirea pământului, când este ştiut că nemurirea estse în esenţa zeilor? Şi ce sens are

această micime omenească, pe care mitul biblic i-o atribuie lui Dumnezeu? „Iată, Adam s-a făcut ca unul din noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum să nu întindă mâna şi să ia şi din pomul vieţii şi să mănânce şi să trăiască în veci. Deci l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina Edenului, ca să lucreze pământul din care a fost luat. Apoi a pus heruvimi cu sabie de flăcări ca să păzească drumul spre pomul vieţii" 24. Deci pomul interzis era o cursă pe care Dumnezeu i-o întindea omului Adam. Acesta cade în cursă şi, pentru aceasta, este precipitat din înălţime divină, în care se găsea, în condiţiile junei vieţi de mizerie, de boli, de sforţări şi de moarte. Ai zice că este aci un caz de invidie crudă, de gelozie a unui om care nu tolerează să fie egalat de semenul său sau vecinul său. Ce înţeles ar, de asemenea, atitudinea lui Iehova, atât de părtinitoare faţă de jertfa lui Abel şi atât de vădit ostilă faţă de jertfa lui Cain,

24 Facerea, cap.III, pag.22.

înainte chiar de crimă? Şi să-l mai întrebe încă, faţă de o aşa flagrantă prevenire: „De ce s-a posomorât faţa ta?” Din texte rezultă că crima fost consecinţa acestei părtiniri.

Aceeaşi incongruenţă şi micime, caracteristic umană, cu privire la ridicarea turnului Babel o găsim în paragrdul 1: … Şi tot pământul avea un singur grai şi aceleaşi cuvinte: Şi-au zis oamenii: Haidem să ne clădim o cetate şi un turn, al cărui vârf să ajungă până la cer”… „Atunci s-a pogorât Domnul ca să vadă cetatea şi tunul pe care-l zideau fii oamenilor. Şi a zis Domnul: „Iată, ei sunt un singur popor şi o singură limbă au cu toţii. Şi acesta este numai începutul lucrărilor, dar nimic nu le va mai rămâne nefăcut din toate câte îşi vor pune în minte să facă. Haidem să ne pgorâm şi să amestecăm pe loc graiul lor, astfel ca să nu se mai înşelagă unii cu alţii… Şi i-a împrăştiat Dumnezeu pe ei de acolo pe

toată faţa pământului şi ei au încetat zidul cetăţii”25.

Dumnezeu avea clară viziunea atotputerniciei ce pot conferi oamenilor înţelegerea, solidaritatea şi cooperaţia tuturor şi n-a ezitat să le facă imposibile, amestecând graiul lor, spre a nu putea isprăvi turnul început sub impulsia nostalgiei cerului, pe care o purtau întreagă în sufletul lor. Nimic divin nu este în această faptă, şi ea poartă un caracter uman, chiar subuman, decât prea uman. Această rivalitate a lui Dumnezeu cu oamenii aminteşte mitul revoltei Titanilor contra lui Jupiter, care au îngrămădit munţi peste munţi ca să poată escalada cerul, patria lor de origine. Astfel de incongruenţă nu se putea să nu aibă consecinţele şi reacţiuni care să restabilescă echilibrul logic pe care ele l-au răsturnat. În ce priveşte căderea lui Adam în cursa păcatului i-a fost întinsă, prin interzicera pomului cunoştinţei, ea a atras intervenţia lui Hristos, jertfa Lui

25 1.4.5.6.7.8.

pe cruce, în care a răscumpărat păcatul lui Adam, restabilindu-l în starea de graţie în care se găsea înainte de păcat, redându-i viaţa eternă şi împărăţia cerului, locul pierdut din Paradis. Dumnezeu s-a pedepsit parcă în persoana fiului său şi echilibrul dreptăţii divine şi al logicii, tulburate de incongruenţa semnalată, a fost astfel restabilit.

Ipoteza pe care ne-o sugerează, aşa cum văzurăm, miturile, cel biblic ca şi mitologia greco-păgână şi pe care teoriile recente ale astronomiei le justifică şi le sprijină, vom căuta să vedem în ce măsură ştiinţa geologică şi palentologia o pot verifica, confirma sau infirma. Până azi, studiul straturilor geologice n-a reuşit să stabilească o punte de trecere între animalitatea bimanelor şi omenire, descoperind vergia, forma intermediară între om şi maimuţă. Există între maimjuţe şi om un vid, un hiat care nu se poate trece şi umple. Se constată, de asemenea, între structura intimă spirituală a

omului şi aceea psiho-fiziologică, animală, a maimuţelor, acelaşi hiatus care mărturiseşte în favoarea ipotezei noastre şi o dovadă concludentă împotriva mitului ştiinţifico-naturist.

Datele ştiinţei asupra originii omului, naturii lui şi epoca apariţiei lui este o problemă mai încurcati decât vestitul *nod gordian*. Nu există nicio altă problemă în biologie, nici chiar aceea a originii vieţii, care să fie mai complexă, mai misterioasă. În jurul apariţiei şi originii omului există azi un haos de teorii şi singurul lor caracter comun este incertitudinea. Aşa, în ce priveşte epoca apariţiei, părerile savanţilor variază între l 00.000 de ani şi 600.000 şi între 600.000 şi 20.000. Originea lui? Maimuţele fără coadă, aşa-zise primate antropoide. Unii savanţi le numesc antropoide fiindcă presupun că umul descinde din ele, deci, fără altă raţiune de a le numi astfel decât închipuirea lor. Fiecare savant au teorie are candidatul său la ocuparea nobilei misiuni de

a fi dat naştere omenirii. Astfel, Ed. Pérrier părea a vota pentru gibon, pentru că „atitudinea lui verticală ar fi perfectă ceea ce a degajat mâinile şi a determinat complexa mobilitate de care depinde dezvoltarea cerebrală şi deci inteligenţa a cărei dezvoltare, la limită, a dat fiinţa omenească. Toate trăsăturile caracteristice ale figurii omeneşti sunt consecinţele dezvoltării creierului, provocată ea însăşi de importanţa câştigată de mâini”26.

Acelaşi lucru se întâmplă cu diferiţii preoameni, care nu mai sunt nici maimuţe şi nici nu sunt încă oameni. Astfel, avem omul zis Piltdown, pitecantropul, omul de la Heidelberg, cel „de altă dată” şi altul mai recent, de la a cărui apariţie ar fi după unii 100.000 de ani, după alţii Osborn) 800.000. Este de asemeni omului neanderthalian, apărut, după unii Osborn), de 100.000 ani, sau, după Schmidt, de 40.000 ani. În cele din urmă

---

[26] Nu există atenţie

a apărut rasa lui homo sapiens, cro-magnoid. Omul Cromagnon, mai vechi de 20.000 de ani, şi cel mai recent 2000 (din nivelul magdelenian). Unghiul feţei la neanderthalian este de 670, pe când la cro-magnard este de 950. Cel dintâi are statura pe jumătate ridicată vertical, pe când acesta din urmă o are dreaptă, verticală. Cu cel dintâi apare ca o formă cvadramată, tinzând, luptând, sforţându-se să devină bimană, un animal tinzând să devină om, dar fără să reuşească. În adevăr, scrie Lecomte du Nouÿ, lupta dintre animalitate şi umanitate a durat până la Cro-Magnard şi cu aceasta a învins umanul.

Ernest Haeckel crezuse că poate umple acest gol între om şi animal prin faimosul său Puthecantropus erectus, dar Marret a exprimat în această privinţă o serioasă îndoială şi această ipoteză mitică a căzut şi ea.

Sergi, cunoscutul antropolog italian, a pus în evidenţă faptul apariţiei bruşte a omului, având,

dintr-odată tipul desăvârşit uman, de la apariţia sa; ceea ce dovedeşte că el nu esste un descendent al primatelor inferioare… şi a avut evoluţia sa proprie, separată. Din punctul de vedere al inteligenţei, s-a făcut aceeaşi observaţie: omul se prezintă, de la început, manifestând dovezi indiscutabile de inteligenţă şi de conştiinţă. „S-ar părea că asistăm la evoluţia materiei, dar nicăieri la evoluţia spiritului… Şi, de fapt demn de remarcat: această inteligenţă, de îndată ce a putut fi constatată, a fost aceeaşi din timpul cel mai îndepărtat; omul o posedă virtual aşa fel, chiar în epocile cele mai îndepărtate, încât se poate mândri azi cu ea”.

Avem însă patru tipuri esenţiale de oameni: neanderthalianul, piltdownianul, cromagnardul şi *homo sapiens*. Acesta din urmă e dislocat progresiv de neanderhalian, căruia i-a luat locul. Acesta a lăsat însă, şi el, urme serioase de civilizaţie: cunoştea focul şi practica îngroparea celor decedaţi. El nu numai îngroapă

morţii săi dar adesea îi reuneşte în acelaşi loc, dovadă mormintele de copii de lângă Menton. Graţie acestui respect pe care-l are el de morţii săi s-a putut avea cunoştinţa anatomică a omului de neanderhalian, mai perfectă decât aceea pe care o avem despre unele rase de curând dispărute, sau existând încă, ca tasmanienii. Nu mai este aici vorba de instinct, ci de cugetare umană, care se manifestă printr-o revoltă în contra morţii. Şi revolta în contra morţii implică iubirea pentru cei dispăruţi şi speranţă că dispariţia lor nu este definitivă27. Mai avansat încă decât neaderthalianul se prezintă omul cromagnard, cu care, după Lecomte du Nouÿ, începe civilizaţia propriu-zisă.

Cromagnon, zice dânsul, este înalt; în medie, el atinge 1,87 m. Cei din regiunea mediteraneeană sunt nişte coloşi de aproape 1,94 m, au fruntea înaltă. Figura lor este largă, nasul drept, bărbia ieşindă şi sunt

---

[27] Lecomte du Nouy, L'avenir de l'esprit, p.188

frumoşi… În fine, cromagnardul magdalenian este un mare artist. Picturile cu care a împodobit peşterile sale sunt adesea admirabile. Sculpturile şi gravurile săpate pe os sau pe fildeş sunt de un drealism extraordinar; uneltele sale sunt superb decorate, bijuteriile şi gătelile sale de o graţie remarcabilă”28.

R.R. Marret prezintă pe omul neanderhalian ca având fruntea foarte teşită (fuyante), craniul turtit şi gura ca un bot lunguleţ. Ceea ce Lecomte du Nouÿ îi atribuie cromagnardului, Marret găseşte adevărat la omul din Piltdown… „căruia I se datoresc diferitele forme ale culturii primitive, ale celei din peşteri şi ale celei lacustre. Desenurile, gravurile lor sunt al t de prodigios artistic că se pot compara cu acelea de la Atena şi Florenţa. R.R. Marret gândeşte că, la această epocă, o formă mai avansată pe calea către forma divină a omului era imposibilă.

---

[28] Ibidem, p.203, 204

În orice caz, dacă spusele lui Marret şi Lecomte du Nouÿ sunt verificate, ceea ce rezultă este că o civilizaţie propriu-zisă apare brusc, la un moment dat, odată cu cromagnardul şi piltdownianul, din care descinde direct *homo sapiens*. Dacă această civilizaţie era un produs terestru, autohton, ea ar fi fost nu o apariţie bruscă ci rezultatul unei evoluţii lente, începută de multă vreme, şi desenurile care o ilustrează n-ar avea perfecţiunea care, chiar azi, este necunoscută multor popoare înapoiate. Perfecţiunea acestor desenuri şi gravuri sunt cel mai autentic certificat de origine supraterestră a rasei autorilor lor, căci, de atunci până azi, maimuţele antropomorfe n-au mai ajuns să concureze în desen cu artiştii Atenei şi Florenţei, şi pare absolut exclus, aşa cum le cunoaştem, de a fi şi de a fi fost capabile de astfel de performanţe. Când însă se pune problema cărui anume tip uman se datorează începutul acestei civilizaţii, voturile se împart între Gromagnon şi

Piltdown; iar pentru Puthecantropus erectus azi nu mai votează nimeni.

Mai importantă, însă, decât structura anatomică craniană şi decât înălţimea taliei sau capacitatea craniului este structura celulară a sistemului nervos şi este, de asemenea, important de ştiut dacă evoluţia vieţii animale, a sensibilităţii biologice a putut să dea conştiinţa reflectată, raţiunea, spiritul uman. Cu drept, scrie P.M. Périer, humanizarea nu s-a putut prodzce decât în timpul dezvoltării embrionului, prin substituirea unui suflet uman, *ex nihilo*, în locul structurii pur sensibile a animalului, explicabilă oarecum, prin teoria mutaţiei a lui de Vries. „Mutaţia esenţială s-a operat nu de la un adult ci în cursul vieţii embrionare, şi nu este durabilă şi ereditară decât dacă atinge celulele reproducătoare, nu pe cele somatice… Ea se operează când un suflet (*un esprit*) umsan vine să informeze (să dea formă) unui organism capabil s-o primească. Este

posibil ca transformarea specifică, al cărei principiu este sufletul, să atingă pe toate celulele corpului uman, producând o fiinţă nouă, cu adevăat, atât din punct de vedere anatomic cât şi psihic”29

Această încercare de explicare întunecă mai mult decât luminează misterul. Cum poate veni un suflet să informeze structura unui embrion?

În acest labirint de teorii şi de dificultăţi nu se poate cineva orienta şi decide decât dacă dispune de un fir al Ariadnei. Or, ipoteza noastră, credem noi, poate servi tocmai de fir al Ariadnei, spre a ne descurta şi ieşi din acest labirint de dificultăţi. În adevăr, dacă omul cromagnard este autorul civilizaţiei, aşa cum o afirmă Lecomte du Nouÿ, aceasta înseamnă că descinderea excursioniştilor interplanetari s-a operat acum cincizeci sau treizeci de mii de ani, şi ei au cunoscut, în sens biblic, fiicele celei mai avansate speţe de bimane. Din

---

[29] Nu este atenţie

această încuscrire dintre cer şi pământ a ieşit deci sau omul cromagnard sau omul piltdownian, un fel de metişi, în care ereditatea simiană cvadrumană ţine în echilibru dacă nu chiar predomină pe cea umană. În el, luptă sau oscilează în adevăr animalitatea cu umanitatea. După secole de luptă, triumfă în sfârşit, în Cromagnon, umanitatea. Statura drept verticală a omului Piltdown, şi mai ales a cromagnonului, înseamnă că, cu ei, fatalitatea legii gravitaţiei, care tiranizează pe patruped, a fost învinsă. Omul ceresc, prin structura picioarelor sale, dovedeşte că n-a trăit în felul cvadramanelor, pe arbori şi prin păduri, ci pe teren neted; câmpie, oraşe, cetăţi. Aşa se explică cum a putut să se transforme fiziologic structura organică a animalului în omul biman.

Dar şi mai preţioasă şi mai fecundă este ipoteza noastră în dezlegarea problemei evoluţiei structurii interne, celulare şi nervoase. Numai această ipoteză poate explica cum şi în ce fel un *suflet omenesc* a putut

să *informeze* un organism animal, adică să-l pătrundă şi să-l modifice, în celulele lui. S-a obiectat că această modificare nu s-ar putea opera decât în cursul vieţii embrionare şi nu este durabilă, ereditar decât dacă afectează celulele reproducătoare. Or, asta este exact tocmai ceea ce se întâmplă, adică ceea ce s-a întâmplat în actul de fecundare a unei femei terestre de către un bărbat ceresc. Desigur, cromozomii masculini, împerecheaţi cu cu cei feminini tereşti modifică profund pe aceşti; spiritul, conţinut virtual în aceştia, *informează* şi spiritulizează embrionul şi transformă toată structura organismului care va rezulta, care din animal devine uman.

Un teolog catolic, foarte în curent cu ştiinţa contemporană, prezintă transformarea animalului în om, umanizarea, spiritualizarea în modul următor: spermatozoizii şi ovulele, când au părăsit testiculul şi ovarul care le emit, n-ar putea, odată conjugate, să dea o

fiinţă umană, fără ca Dumneze să le infuzeze un suflet creat în întregime de el… El n-ar putea realiza o personalitate nouă decât prin intervenţia sufletului nou ce le-a fost infuzat[30]. Teoria aceasta, care răspunde exigenţei formulate de P.M. Périer, deja menţionată, ne pare, în fond, foarte adevărată; căci este tocmai o variantă a ipotezei noastre, cu deosebire că, în locul infuziunii divine a unui suflet nou, noi punem cromozomii cereşti, care există în ereditatea cerească, pe care o primesc spermatozoizii şi ovulele părinteşti, şi din care se dezvoltă emibrionul şi organismul specific uman.

Desigur, ipoteza noastră nu va fi uşor acceptată, căci încrucişarea unui bărbat ceresc cu o femeie terestră, oricât ar fi de familiară celor ce cunosc mitul biblioc şi mitologiile, sau tocmai pentru că este afirmată de religie şi mitologii, este suspectă spiritului ştiinţific. Sunt totuşi

---

[30] Henri Bon, La mort et ses problemes, pag.66.

unele fapte şi evenimente analoage care o pot justifica. Încrucişarea omului ceresc cu o fiinţă terestră ne face să ne gândim la altoirea viţei nobile de vie pe viţa sălbatică americană, care reuşeşte perfect şi care dă viţei nobile nu numai imunitate ci şi o învigoareză şi o face sa de o producţe mai mare.

Spinul, civilizaţia consumă organismul în care trăieşte: îl debilitează, îl arde şi-l epuizează. Este necesar ca suportul său fiziologic să fie primenit, înnoit, din când în când. Aristocraţiile care nu se alimentează cu energii noi, ieşite din popor, care nu se împrospătează cu elemente venite din populaţia rurală, slăbesc, degenerează şi dispar. Cu orice emigrare a omenirii, spirituale, dintr-o planetă în alta, se obţin o primenire, o învigorare a spiritului, care asigură şi mai bine eternizarea lui în Univers, decât dacă ar rămâne veşnic pe acelaşi corp ceresc.

Ereditatea cerească a omului pământean explică de

ce inteligenţa apare odată cu omul, şi de ce spiritul nu este rezultatul evoluţiei biologice; tot ea explică de ce singur organismul specific uman poate servi de suport şi de instrument spiritului şi manifestărilor sale, şi niciun alt organism, fie el cât de asemănător cu acela al omului. Dar, pentru ca spiritul să se afirme, să se dezhvolte şi să se manifeste, nu este îndeajuns această ereditate fiziologică cerească. Omul Adam, fiind făcut după chipul şi asemănarea divină, era apt să primească suflul divin; dar nu-l putea avea până ce nu i-a fost suflat în nări. Şi, desigur, dacă nu era făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, nici n-ar fi putut să primească şi să reţie suflul divin. De aceea, numai corpul omului este susceptibil să fie suportul şi instrumentul de manifestare al spiritului, numai el exclusiv şi niciodată un altul. Dar, tot aşa, fa fără suflul divin, corpul omului, oricât ar purta trăsăturile divine, nu va fi suportul spiritului.

Aceasta înseamnă că numai ereditatea fiziologică cerească nu este de-ajuns. Şi, pentru că spiritul, existând virtual în ea, nu se poate dezvolta şi manifesta decât dacă intervine o ereditate socială, istorică; ştiinţa, limba transmisă prin tradiţie, educaţie, tradiţia orală, vorbită sau scrisă, exemplele, disciplina etc. Această tradiţie este pulsul pe care-l reprezintă suflul divin, infuzat în corpul omului creat de Dumnezeu, ca un fel de autoportret modelat în humă. Dar, iarăşi, insistăm, oricâtă tradiţie, disciplină, educaţie, dresaj s-ar exersa asupra unei fiinţe, oricât de asemănătoare ar fi ea cu omul, dar alta decât omul, toate sunt inutile dacă lipseşte acea ereditate cerească. Fără tradiţia şi educaţia pe care generaţiile noi le primesc de la generaţia înaintaşă, spiritul nu se manifestă şi nu se dezvoltă în ea, sau tot atât de puţin cât se poate transforma o maimuţă în fiinţă spirituală şi conştientă prin dresaj, educaţie. Graţie educaţiei şi tradiţiei, spiritul unui om se aprinde

de la spiritul altui om. Fără tradiţie şi societate, spiritul există numai virtual, adică întocmai ca o lumânare neaprinsă sau stinsă.

Omul ceresc adus cu sine şi a lăsat generaţiilor viitoare nu numai cromozomii săi specific, ci şi o întreagă moştenire socială: limba, cugetarea, desenul, apoi scrierea, focul, practica agricolă, domesticirea şi creşterea animalelor utile, meşteşugurile elementare, arme de atac, de vânătoare, viaţa socială şi primele rudimente de organizare, cum şi regulile morale şi normele elementare ale vieţii în comun. Desigur, acest aport ceresc constituie conţinutul revelaţiei pe care-l păstrează tradiţia divină primordială. Limba, cugetarea vorbită, mai apoi scrisă, au făcut posibilă tradiţia, care este un fel de ereditate socială, istorică, înscrisă nu în organism, ci în obiecte exterioare, care o înregistrează nu în celulele corpului ci în lucruri şi memorie, în cuvinte scrise şi în formule verbale, care se transmit

de-a lungul generaţiilor.

Pe când înregistrările organice sunt sau nu ereditare, şi cele mai multe nu sunt, înregistrările în cuvinte scrise, în formule verbale sau în obiecte durabile, se moştenesc extgerior, prin tradiţie, şi se păstrează, se acumulează la infinit. De aceea, progresul psihic, intelectual şi spiritul, diviziunea muncii şi specializarea, este fără limit, pe când progresul biologic este limitat şi, pentru oameni, a încetat de mult. Pe cât, psihologiceşte, este omul de mobil, schimbător, pe atât este de stabil şi stabilizat fiziologiceşte.

Spiritualitatea omului ceresc, ştiinţa, credinţele, tehnica şi activitatea lui practică, normele morale şi ideile religioase, cu care a venit pe pământ sunt conţinutul a ceea ce se numeşte relaţia divină, care constituie tradiţia cea mai veche ce se păstrează de-a lungul generaţiilor, adeseori alterată şi sărăcită, după împrejurări. Cu cât ne îndepărtăm de originea ei, cu atât

tradiţia s-a alterat şi corupt. Reminiscenţele vieţii supraterestre s-au păstrat în ceea ce mitologia numeşte vârsta de aur şi pe care Vico Giovanii Battista) o numeşte *vârsta divină*, iar tradiţia biblică o numeşte paradisul pierdut. Vârsta divină sau de aur a regresat, s-a alterat şi corupt, ca şi tradiţia revelaţiei divine, lăsând loc vârstei de argint, pe care Vico o numeşte vârsta eroică, pentru a degenera apoi o vârstă de fier, şi Vico o numeşte epoca istorică.

Tezaurul de ştiinţă, de credinţă, de legi şi de norme morale s-a transmis popoarelor numai sub forme simbolice în miturile populare. În puritatea lui, nu se mai păstrează decât în dogmele monoteismului iudaic şi creştin, ca şi în scrierile înţelepţilor brahmani şi ale cărturarilor chinezi.

În general, tradiţia curată a revelaţiei divine se mai păstrează intactă mai mult în Orient şi nu se mai comunică decât unui număr foarte restrâns de iniţiaţi, a

căror cultură şi înaltă spiritualitate îi fac apţi de a o primi, a o înţelege şi a o păstra în toată puritatea ei. Istoria comparată a religiilor consideră mitologiile şi diferitele doctrine şi mistere religioase ca alterări sau expresii simbolice şi degenerări ale acestei tradiţii. Idolatria şi politeismul au izvorul lor de revelaţia divină degenerată şi misiunea iudaismului, a *Bibliei* şi, apoi, a creştinismului, mai în special a catolicismului, a fost să restabilească revelaţia divină, purificând-o de idolatria şi superstiţiile, de degenerările mitologiei politeiste.

Evoluţia progresivă a ştiinţelor şi a tehnicii, progresul moral şi juridic, evoluţia religioasă de la politeism şi idolatrie la monoteismul iudaic şi creştin este o ascensiune către ştiinţa şi doctrina conţinute în revelaţia divină primitivă. Teoria după care monoteismul este concepţia religioasă primitivă şi politeismul o fază ulterioară, care derivă din degenerarea tradiţiei primitive, converge perfect cu

ideea că tradiţia primitivă păstrează revelaţia divină, dacă această revelaţie nu conţine, în fond, după cum noi înclinăm să credem, decât tezaurul de cunoştinţe, practici, norme morale aduse de omul ceresc.

Progresul moral şi spiritual al oamenilor n-ar fi fost posibil şi explicabil decât pentru că el este o revenire la starea pe care o reprezintă revelaţia divină, o reconstituire progresivă a tradiţiei primitive, a stării de lucruri primordiale.

Programul ştiinţific şi tehnic al civilizaţiei nu face decât să refacă pe pământ vârsta de aur, paradisul pierdut, adică situaţia în care se găsea şi pe care a părăsit-o omul ceresc, venit pe pământ. Omenirea istorică, în cursul evoluţiei ei progresive, n-a făcut decât să reia şi să dezvolte rudimentele de practici şi de idei, pe care le-a mai putut păstra din tezaurul pe care acesta le-a transmis primelor generaţii ale descedenţilor săi.

Era firesc ca aceştia, reduşi la mijloacele sale

persoanel, mâinile lor, lipsiţi de toate resursele tehnice ale unei vieţi civilizate, neavând la îndemnână decât lespezile de piatră, să fi început a-şi construi primele lor unelte din piatra ascuţită, din lemn, ceea ce caracterizează *epoca de piatră* cu care debuteză viaţa oamenilor pe pământ. Numai cu timpul, cu înmulţirea lor, prin cooperaţie mai mult sau mai puţin voluntară, a putut, cu ajutorul focului, să descopere şi să utilizeze metalele şi să pună bazele unei tehnici industriale progresive în agricultură şi în meserii.

Deja în textele biblice din Cartea *Facerii*, paragr. 4, găsim, de la început, pe Cain la munca câmpului, practicând agricultura şi zidinând o cetate, şi pe Abel la creşterea şi păstoritul vitelor. Apoi, dintre nepoţii şi strănepoţii lui Cain, fiii lui Lamech, găsim pe unul Iabel, „părintele celor ce sălăşluiesc în corturi şi pasc turmele” (pag. 207). „Şi Tila a născut şi ea pe Tulealcain, făurar de unelte de armă şi de fier”. Aceste

îndeletnici – care în patria lor de origine erau perfecţionate, complicate, au fost simplificate, reduse la rudimente şi transmise, prin practică, copiilor lor. Devenite astfel elementare şi rudimentare, s-au înmulţit, complicat şi perfecţionat cu timpul prin invenţiile eroilor şi geniilor (titani şi uriaşi) pe care le-au dat generaţiilor viitoare şi despre care vorbeşte textul biblic deja amintit. În imensa mulţime a oamenilor de rând, aceşti eroi, titani ai civilizaţiei, inventatori geniali, care au creat instituţii şi au născocit invenţii, sunt exemplare umane foarte rare, în care ereditatea cerească a predominat, ceea ce îi deosebeşte de imensa majoritate a oamenilor de rând, contemporani lor, care nu s-au distins cu nimic pentru că, în ei, predomina ereditatea terestră.

Jocul legilor mendeliene determină desigur şi explică deosebirile dintre oameni. Geniile, eroii, titanii civilizaţiei sunt, firește, rari, pentru că ereditatea

cerească s-a pulverizat şi s-a împrăştiat, divizându-se mereu, în nenumărate generaţii ce au urmat, în miliarde şi miliarde de indivizi. Substanţa cerească s-a diluat astfel şi legile eredităţii o recuperează, din când în când şi o valorifică în eroii şi geniile de tot felul care constituie elita omenirii. Aceasta face ca oamenii, având o dublă natură, din cauza dublei lor origini moştenite, se deosebesc fundamental de Părintele lor ceresc prin ceea ce este în ei terestru, dar se deosebesc şi de restul vieţuitoarelor prin ceea ce au în ei din ereditatea cerească. Şi se deosebesc între ei după măsura în care legile eredităţii spiritului venită de la Părintele ceresc al oamenilor.

În oamenii geniali, eroii civilizaţiei, ai ştiinţei, genii şi titani, ereditatea cerească domină şi, de aceea ei au fost totdeauna consideraţi, preţuiţi, admiraţi ca semizei şi chiar zeificaţi, pe când la marea majoritate a oamenilor ereditatea terestră covârşeşte cu totul pe cea

supraterestră, şi avem în ei gama foarte variată a delincvenţilor şi criminalilor ordinari. Însă marii criminali, din rândurile cărora se recrutează, probabil, oamenii fioroşi, cruzi, în felul lui Cain, şi războinicii cuceritori ca Tamerlan, Genghis-han, Atila sunt, fără îndoială, aceia a căror ereditate cerească a fost pervertită de cea terestră şi luată în serviciul ei. Din substanţa acestor spirite s-a plăsmuit noţiunea de *Satan*, opusul, antipodul lui Dumnezeu. Satan este spiritul urii şi al răului, cum Dumnezeu este al Binelui şi al Bunătăţii, al Iubirii; el este vrăjmaşul şi întunericul, cum Dumnezeu este protectorul şi lumina oamenilor.

Când însă se întâmplă că, la unii oameni, jocul legilor mendeliene elimină de tot ereditatea supraterestră, aceasta ar fi o confirmare a tezei care susţine că maimuţele sunt produsul degenerării unor rase umane. Deja, popoarele a căror dezhvoltare s-a oprit pe loc prezintă oarecare stigmate de degenerare şi

de regresiune, care le dă o vagă nuanţă de maimuţe. Această nuanţă, subtilă şi aproape imperceptibilă la hinduşi, la chinezi, se accentuează şi se agravează la primitivii foarte înapoiaţi, care trăiesc în hoarde şi care sunt cu adevărat rezultatul unui proces de regresiune, datorită circumstanţelor defavorabile în care au fost nevoiţi să trăiască unii din descendenţii omului ceresc născuţi pe planeta noastră. Vicisitudinile vieţii istorice, împingându-i şi silindu-i să trăiască în regiunile cele mai ingrate, la ecuator sau la poli, i-au sălbăticit şi i-au adus în starea rudimentară în care răiesc şi azi.

Această supunere cadrează perfect cu teza teologilor care consideră politesmul şi superstiţiile ca o degenerare a revelaţiei primordiale pe care a păstrat-o *Biblia*.

Între om şi Dumnezeu unic, suprem, absolut, au existat întotdeauna intermediari: geniile, eroii istoriei, titanii, care sunt sau fructul comerţului unui zeu cu o

muritoare, ca Prometeu şi Hercule, sau persoane istorice divinizate ca Alexandru Macedon, regii Egiptului şi ai Asiriei şi cezarii Romei. Ipoteza noastră confirmă ambele aceste teze şi ele verifică, prin afirmările lor, fondul unei ipoteze, pentru că, şi într-un caz şi în celălalt, este vorba de o ereditate divină, care explică superioritatea, genialitatea zeilor, a personalităţilor divinizate.

Teoria neoplatoniciană a emanaţiei coroborează şi ea ipoteza noastră. Eroii titani, geniile sunt emanaţii de ordin superior, pentru că, în ereditatea lor, elementul ceresc este superior celui pământean. Ereditatea divină şi legile eredităţii sunt o aplicare şi o confirmare a emanaţionismului neoplatonician, căci, în adevăr, oamenii sunt rezultatul germenilor emişi din fondul acestei eredităţi şi transmişi de-a lungul generaţiilor. Cugetarea filosofică greco-romană, cu Zenon şi Xenofon, ajunsese la convingerea că *omenii sunt zei*

degeneraţi, că omenirea este rezultatul degradării divinităţilor. Mitologia conferea zeilor atributele şi imperfecţiunile, viciile omeneşti, ceea ce a făcut ca Cicero să scrie: „Ficţiunile lui Homer transferă zeilor atributele oamenilor, eu aş prefera ca el să fie transferat oamenilor perfecţiunile zeilor". Şi, în adevăr, ce poate fi mai firesc şi mai logic decât ideea că oamenii sunt zei degeneraţi, din moment ce zeii nu sunt spiritele eroilor şi strămoşilor idealizaţi, adică divinizaţi… şi care, de cele mai multe ori, sunt bastarzi de zei, fruct al raporturilor dintre zeii nemuritori cu femeile muritoare.

Din toate acestea se pot trage două concluzii rezumative: a) pelerinul interplanetar, omul ceresc, scoborât pe pământ, adevărat părinte al omenirii, este realitatea concretă pe care o reprezintă ideea de Dumnezeu. Dacă noţiunea de Dumnezeu trebuie să aibă un înţeles şi un conţinut real, acest tată ceresc al oamenilor îi oferă un înţeles şi un conţinut.

b) în toţi oamenii, care, toţi descind din ei, există o ereditate divină, un număr de cromozomi cereşti, transmişi de-a lungul miilor de generaţii. Fiind toţi fii ai acestui părinte ceresc, oamenii sunt între ei fraţi.

De unde putea veni, pe pământ Dumnezeu despre care ne vorbesc textele biblice? Este o întrebare la care nu se poate răspunde valabil şi raţional decât în ipoteza noastră, adică din altă planetă, din alt corp ceresc, din cerul care este locul de origine al lui Dumnezeu biblic al oamenilor. De aci vine acea nostalgie a cerului, care constituie o atracţie permanentă a sufletului omenesc, polul magnetic al spiritului uman, către care se îndreaptă în orice situaţie grea, în orice nenorocire. Turnul lui Babel, care trebuia să ajungă cu vârful la cer, acela al titanilor, care, îngrămădind munţi peste munţi căutau să escaladeze cerul, sunt produsul nostalgiei care îndreaptă sufletele oamenilor să caute cerul, de unde au descins pe pământ.

După teoria lui Weismann, plastida germinativă a primului om descins pe pământ, care continuă să trăiască şi va trăi veşnic, nutrindu-se din substanţa organismului în care este cuprinsă, are tendinţa de a se diviza, tot timpul, în doul jumătăţi diferenţiale infinitezimale, menite să încorporeze în ea tot atâtea organisme, urmând a se divide, mai departe, cu fiecare generaţie, spre a se încorpora în alte organisme şi aşa mai departe, la infinit. Aceasta este o primă mişcare elementară şi spontană de diviziune şi diferenţiere care este urmată de o a doua tendinţă de sens contrariu, tot aşa de elementară şi spontană, adică de întregire, de concentrare şi de centralizare, ca şi cum ar fi sub impulsiunea unei tendinţe de a reconstitui la lor organismul (soma) pelerinului interplanetar, care a scoborât pe pământ. În acest scop s-au format, graţie acestei de a doua tendinţe, grupuri omeneşti, comunităţi, înccă înd cu familiile, continuând cu hoardele, clanurile,

triburi, cetăţi, popoare, regate, naţiuni, imperii, pentru ca să termine prin a constitui un tot unic, o comunitate a tuturor oamenilor. În acest fel, în adevăr, miliardele de miliarde de diferenţiale cereşti, concentrate şi centralizate, ar reconstitui pe pelerinul interplanetar, tatăl ceresc al omenirii, care, ca şi Dumnezeu, *nu va fi tot decât în toţi*, şi infinitezimal în fiecare.

Dumnezeu va fi mai cu deosebire în aceia sau acela dintre oameni care vor guverna şi dirija omenirea organizată şi vor dispune de toată ştiinţa, energia, simpatia, iubirea şi respectul tuturor.

Iată, în rezumat, şi în linii foarte generale, ceea ce ar putea fi originea oamenilor şi a lui Dumnezeu în Univers.

Din datele obţinute până acum de ştiinţa comparată a reliilor, rezultă că sunt două curente sau două concepţii dominante asupra originii şi evoluţiei credinţelor şi doctrinelor religioase:

1) Curentul naturalist etnologic, antropologic, sociologic şi psihologic, care vede începutul religiilor în animism, în cultul morţilor, al spiritelor, al eroilor istoriei. După această concepţie, noţiunea de Dumnezeu porneşte de la superstiţii grosolane, fabule, mituri despre spirite şi divinitate şi, printr-un proces evolutiv de idealizare şi sincretism, de sinteză, de contopire şi condensare a spiritelor şi a divinităţilor politeiste, se ridică la noţiunea unui zeu unic, universal şi suprem al religiilor monoteiste;
2) Religiile încep, la toate popoarele, chiar la grupările cele mai primitive, cu monoteismul, adică cu credinţa într-un Dumnezeu unic, suprem şi procesul dezvoltării istorice al religiilor ar fi, mai întâi, un proces de regresiune, de degenerare.

Revelaţia primordială, pe care o conţine tradiţia cea

mai veche, este monoteistă: adoraţia unui Dumnezeu unic şi suprem, dar care s-a alterat şi a degenerat cu degenerarea şi regresiunea omenirii. Consecinţa acestei degenerări şi regresiuni ar fi idolatria, cultul strămoşilor şi al eroilor divinizaţi, politeismul, superstiţiile, miturile şi riturile, care păstrează, sub forme şi expresii simbolice, conţinutul revelaţiei primitive. Aceasta nu se mai păstrează decât în culturile şi riturile misterelor la care se participă numai prin iniţiere. Sub formă pură, nu se păstrează decât în cercuri restrânse de iniţiaţi, a căror înaltă spiritualitate, excepţional dezvoltată, le permite să primească şi să păstreze continuul revelaţiei transmise de tradiţia primitivă.

Evoluţia religioasă de la politeism la monoteism, pe care istoria şi filosofia o constată şi o justifică, este adevărată şi incontestabilă. Dar această evoluţie nu face decât să revină asupra procesului de regresiune şi de degenerare, suferit de concepţia monoteistă, să suie

panta şi drumul coborât, şi prin sincretim şi abstracţiune să reconstituie treptat, progresiv, credinţa monoteistă de la care a plecat procesul de alterare şi de regresiune al istoriei, la începutul ei.

Cele două teze care, în aparenţă, se exclud şi se neagă, examinate mai de aproape, se conciliază, se completează şi se explică. Evoluţia rligioasă de la politeism la monoteism ar fi imposibilă şi de neînţeles dacă monoteismul, la careajunge procesul evoluţiei religioase progresive, n-ar fi fost punctul de plecare al procesului de evoluţie religioasă regresivă, cu care a început istoria la debuturile ei.

În aceste două curente dominante pe care le degajează ştiinţa comparată a religiilor vedem că se oglindesc cele două ipoteze care sunt singurele posibile despre originea oamenilor: ipoteza omenirii descedente din animalitate pe cale de evoluţie progresivă şi ipoteza omenirii, creaţie sau procreaţiune a zeilor sau a lui

Dumnezeu, aşa cum o afirmă toate credinţele religioase, de la cele mai rudimentare şi înapoiate până la cele mai spirituale. Cea dintâi concepţie este materialistă, naturalistă şi raţionalistă, în sensul strâmt al cuvântului; ea este inspirată şi de o filosofie raţionalisto-evoluţionistă preconceptă şi nicidecum o constatare sau o inducţie ştiinţifică. Mitul originii omului ca descedent din maimuţele antropomorfe nu este deloc mai întemeiat decât mitul originii divine a omenirii, creaţie sau procreaţiune a zeilor.

Aceste două ipoteze sunt însă contradictorii şi contradicţia dintre ele este ireductibilă; ele nu se pot concilia cum văzurăm că se împacă cele două concepţii ce se desprind din datele ştiinţei comparate a religiilor. Concepţia mitico-naturistă, care-şi dă aparenţă ştiinţifică şi raţionalistă, am văzut că este inacceptabilă, simplă ipoteză pe care faptele şi raţiunea o infirmă ca şi pe cealaltă, de origine religioasă. Aceasta din urmă, este

după noi, mult mai raţională şi este conformă cu faptele şi experienţa umană, însă cu condiţia de a arăta de unde vin zeii însăşi, şi de unde a venit Dumnezeul biblic el însăşi. Ori, ipoteza noastră asupra originii zeilor şi oamenilor răspunde acestei întrebări. Noi nu putem susţine această ipoteză nici cu fapte istorice, nici cu fapte experimentale. În sprijinul acestei ipoteze, am adus un important număr de raţiuni, presupţiuni importante, care, toate, converg în direcţia ei.

În favoarea ei pledează realizările prodigioase ale aviaţiei, perspective ce deschid călătoriile în stratosferă.

Comprimat, torturat, între cele două mituri deopotrivă de absurde, mitul biblic, duăă care omul este creaţia mâinilor lui Dumnezeu, şi cel naturist ştiinţific că omul descinde din maimuţe antropomorfe, mintea noastră nu găseşte altă ieşire de cât ipoteza pe care ne-o indică tehnica aviaţiei şi pe care mitologiile au anticipat-o şi prefigurat-o în diferitele versiuni ce dau

despre originea omului pe pământ. Această ipoteză, după cum am văzut deja, se găseşte anticipată şi prefigurată, presimţită şi schiţată simbolic în mai multe texte ale Noului şi Vechiului Testament. Monoteismul iniţial este o confirmare elocventă a ipotezei temerare ce am formulat noi despre originea supraterestră a oamenilor.

Oricare ar fi rezistenţa contemporanilor împotriva acestei ipoteze, am certitudinea fermă că viitorul o va adopta şi verifica prin progresele tot mai mari ce se pot întrevedea în tehnica aviaţiei. Pe cât ar fi fost de imposibil de a emite această ipoteză înainte de descoperirea navigaţiei aeriene, cu atât ea se impune astăzi, când progresele aviaţie ce urmează în ritm accelerat.

În capitolele volumului ce va urma acestuia, vom cerceta dacă ipoteza noastră, deducţiunile şi sugestiunile ce ea autorizează, pot fi justificate de experienţa

secolelor trecute, sau de perspectivele ce ne lasă să întrezărim şi să anticipăm un examen obiectiv al tendinţelor ce se manifestă astăzi şi în care se oglindeşte orientarea lumii veacurilor viitoare.

Geneza şi Evoluţia Divinului în Omenire

Am analizat şi am stabilit geneza şi evoluţia ideii de Dumnezeu în cursul istoriei omenirii, am văzut punctul de plecare, termenul şi elementele ei. Ne propunem acum să cercetăm şi să stabilim procesul realizării concrete a divinului, că desprindemelementele psihice umane, din care se formează mecanismul genezei în concret, care se efectuează în omenire paralel cu geneza şi evoluţia ideii de Dumnezeu şi chiar sub influenţa acestei idei, spre a stabili astfel funcţionarea pe care o exercită în istoria omenirii ideea de Dumnezeu sau, mai exact, religia.

Între om şi celelalte vieţuitoare de pe pământ există

o aşa mare deosebire, un aşa abis, că nimic terestru nu-l poate umple. Ceea ce face din om o fiinţă stranie, străină detoate aspiraţiile infinite, pe când acestea au apetituri limitate, trebuinţe mărginite, dorinţe şi aspiraţii modeste, pe care le pot satisface cu înlesnire şi sunt îndestulate şi mulţumite când le-au satisfăcut. Dorinţele, trebuinţele şi apetiturile omului sunt elastice, extensibile la infinit şi a căror satisfacere, în loc să le îndestuleze, le lărgesc, le intensifică. El nu este satisfăcut de nimic şi de nimeni, nici de el, nici de alţii.

Astfel, dorinţa lui de viaţă, de ştiinţă, de putere, renume, avere, aspiraţiile lui după fericire, după renume, avere, sunt nemărginite, infinite. Este nenorocit dacă voinţa lui întâlneşte dificultăţi şi obstacole de neînvins. Când a început să ştie, ignoranţa şi necunoştinţa sunt pentru el o tortură. Viaţa nu-l satisface decât neinfinită, are oroare de moarte şi caută nemurirea, eternitatea. Ar vrea să ştie tot, săp poată tot,

să fie fericit şi aspiră la perfecţiune şi nemurire, fără care fericirea nu este posibilă. Cu aceste apetituri şi dorinţe, care-l singularizează printre toate vieţuitoarele de pe pământ, omul, această fiinţă stranie, pare a fi străin de această planetă, care-i contrariază dorinţele şi pare vitregă şi ostilă aspiraţiilor şi trebuinţelor lui, nepotrivită cu firea lui, ca şi cum ar fi venit aici de pe alte planete, din altă lume, în care dorinţele lui, trebuinţele şi aspiraţiile lui infinite, erau satisfăcute, puteau fi îndeplinite.

Două sentimente îl muncesc, îl torturează, tot timpul: realizarea dorinţelor şi teama de primejdii, căutarea fericirii, teama de dureri şi groaza de moarte, de dispariţia totală. Or, din această situaţie intolerabilă nu sunt decât două ieşiri: a) escamotarea morţşii, cum am arătat deja, prin concepţia imaginară a sufletului încorporal, dezîncarnat, care, fiind încorporal, nu se descompune şi nu piere ca corpul, supravieţuieşte

corpului în eternitate; b) credinţa într-o atotputernică imaginară a unei fiinţe superioare, în Dumnezeu, identificat, cum am văzut deja, cu sufletul strămoşilor, al eroilor, sau al şefilor de popoare şi cetăţi. Ideea de Dumnezeu nu întârzie să se desprindă din noţiunea de suflet sau spirit, sugerate oamenilor din groaza de moarte şi teama de dispariţie, pe care n-o pot tolera în măsura în care au câştigat o clară conştiinţă de existenţa lor personală. Odată concepută ideea de Dumnezeu, oamenii au dotat-o cu toate calităţile, puterile şi ştiinţa pe care ei doresc să le aibă, spre a putea realiza dorinţele şi satisface trebuinţele şi aspiraţiile lor, aşa cum numai Dumnezeu o poate face, de oarece puterile lui sunt infinite. Dumnezeu este etern, omnipotent, omniscent, fericit şi perfect, adică aşa cum ar dori omul să fie. Dumnezeu ar fi deci omul ale cărui dorinţe li voinţe infinite sunt împlinite întru totul, iar omul un Dumnezeu care are dorinţe, trebuinţe şi aspiraţii infinite, însă n-are

posibilitatea de a le satisface. Într-un cuvânt, omul ar fi un Dumnezeu neputincios şi Dumnezeu un om atotputernic.

De aici provine fabulaţia biblică din Cartea Facerii, a cărei interpretare realistă am văzut-o deja.

Sub impulsiunea trebuinţelor şi dorinţelor neîmplinite şi a temerii de primejdii care-i ameninţă viaţa, omul s-a adresat zeilor cu rugăciuni şi cereri, cu ofrande şi jertfe, în schimbul cărora, zeii, ca nişte părinţi buni-voitori, trebuie să-i acorde tot ce dorete, să-l protejeze şi să-l fericească de toate primejdiile. De aici, a luat naştere cultul riturile, care, s-au organizat şi au constituit religiile, comunităţile religioase, ale credincioşilor, Biserica (**eclesia**). Dacă omul n-ar avea aceste dorinţe şi aspiraţii infinite, el n-ar fi conceput ideea de Dumnezeu, sau, dacar fi putut să le staisfacă n-ar fi avut motive să se adreseze la Dumnezeu. Dar atunci omul ar fi el însuşi Dumnezeu.

De unde deţine omul această natură cu trebuinţe şi dorinţe de o elasticitate infinită şi care este absolut străină celorlalor vieţuitoare? Neapărat, de la originea sa. Or, natura omului este, după toate religiile, mai mult sau mai puţin indirect de originară divină, fie că este creaţia lui Dumnezeu după concepţia creştină, fie că omul descinde dintr-o divinitate. Noi am emis o opoteză riscantă poate, dar cu un caracter mai ştiinţific, mai realist, anume aceea că omul descinde dintr-un pelerin ceresc, scoborât pe pământ din altă planetă şi care ar fi fost echivalentul unui zeu, având dorinţe şi aspiraţii infinite, dar şi putinţa de a le satisface. Aceasta ar fi dispus în planeta de origine de toate mijloacele tehnice care i-ar fi asigurat îndeplinirea trebuinţelor şi dorinţelor sale infinite, dar, scoborât pe pământ şi dezarmat de utilajul tehnic ce a părăsit acolo sus s-a găsit exact în situaţia legendarului Adam gonit din Paradis. Omul deţine deci natura sa stranie, dacă nu de la Dumnezeu,

cum voieşte naiv legenda biblică de la o fiinţă cerească, supra-pământeană, care ar fi fost în adevăr o aproximaţie de zeu. Urmaşii săi, în condiţiile de viaţă ce le oferea pământul, n-am putut de cât degenera, regresa, şi omenirea n-ar fi decât decendenţa degeneată a acestora. Viaţa acestora pe pământ a fost un proces de involuţie, de sărăcire, de dezbrăcare a omului de atributele lui originare, de mijloacele sale: ştiinţă tehnică morală etc. Iar procesul evoluţiei progresive a civilizaţiei ar fi o recâştigare a atributelor pierdute ale naturii sale originale, o refacere de pământ a situaţiei pe care a părăsit-o pe planeta sa de originară, o reconstituire a omului ceresc din care se trage omenirea.

Acest proces de evoluţie progresivă a civilizaţiei a fost prefigurat şi oarecum anticipat în procesul de idealizare, care a dat ideea de Dumnezeu, întrucât Dumnezeu este, cum am spus, ca un om idealizat, adică îmbrăcat, îmbogăţit cu toate atributele şi puterile pe care

omul doreşte să le aibă, pe care le-a avut strămoşul său ceresc, dar de care viaţa pe pământ l-a sărăcit, l-a dezbrăcat, reducându-le la proporţii meschine. Evoluţia progresivă este menită să redea omului tot ceea ce experienţa iniţială a vieţii lui pe pământ i-a ridicat, deci un proces invers de majorare şi idealizare. Omul, care, conform naturii sale aspiră la viaţă eternă, la nemurire, nu întâlneşte de cât spectacolul intolerabil al morţii şi dispariţiei totale, împotriva căreia imaginează, pentru a putea trăi, sufletul nemuritor. El caută mai presus de orice fericirea şi nu găseşte pe pământ decât durerir, lipsuri, boli. Doreşte să stăpânească natura, să exercite asupra-i o relativă omnipotenţă, simte o neţărmurită voinţă de putere, spre a-şi satisface dorinţele şi aspiraţiile sale, dar nu face de cât să constate în viaţă insuficnenţa mijloacelor şi puterilor sale, imposibilităţi şi obstacole la tot pasul. Doreşte să ştie, să afle, să cunoască, tot şi nu constată de cât ignoranţa sa, care-l

exasperează tot atât de mult ca şi neputinţa, nefericirea şi moartea.

Filosoful genevez, Charles Werner, a avut intuiţia exactă a naturii şi importanţa dorinţei în lume şi în viaţa omernirii: „… Forţa dorinţei, afirmă dânsul, este forţa primordială care există la baya oricărei realităţi; adică dorinţa ar fi ceva echivalent cu ceea ce este voinţa pentru Schopenhauer”.

De altfel, elementul dorinţă este, în fond, identic cu elementul voinţă. Omul nu voieşte de cât obiectul dorinţei sale; la baza oricărui act de voinţă este desigur o dorinţă mai mult sau mai puţin conştientă.

Şi Werner precizează: „Dorinţa conţine o exigenţă nelimitată, care este marcată în organizaţia corpului ca să primească şi să cuprindă universul întreg. Dorinţa este simţul unei lipse, o trebuinţă, este sforţarea fiinţelor să cucerească realitatea, pe care n-o percep încă. Dar, adaugă el, pe când totul în natură găseşte odihnă în

satisfacţia propriei sale puteri, – măsură a dorinţelor sale – omul singur are o dorinţă fără măsură şi nu-şi va afla satisfacţie odihnitoare decât în posesia infinitului". De aceea, Platon vede şi cu drept cuvânt zice Werner, în iubire o dorinţă de nemurire. Acest filosof confirmă în totul vederea noastră, când susţine că dorinţele omului sunt fără limită, fără măsură. Măsura lor firească ar fi puterea de a le satisface, dar aceasta este limitată şi dorinţele sunt fără limită. De unde vine infinitul dorinţelor? Am zis că ele derivă din natura originară a omului, iar natura şi originea omului sunt de origine şi de natură, dacă nu divină, cel puţin quasi-divină.

Nu vom fi dus analiza noastră până la capăt de cât dacă descoperim cum se explică, de unde provine, infinitul dorinţelor omeneşti. Să considerăm câteva cazuri concrete. Foamea, trebuinţa de hrană şi setea. Nu este animal care să mănânce după ce s-a îndestulat şi să bea după ce şi-a potolit setea. Singur, omul face

excepţie la această regulă, care este o lege fiziologică. El a diferenţiat mâncările şi le-a variat şi combinat cu aşa artă că, alături şi peste hrana substanţială, îşi poate acorda fel de fel de suplimente, graţie ingredientelor şi condimentelor care deschid şi îi lărgesc apetitul. El a devenit maestru în apetitive apetitive. Pentru a-şi potoli setea, a inventat şi prepară o mare varietate de lichide, în afară de apă, cu care înlocuieşte apa, şi a căror consumaţie poate fi extensibilă după voinţă, încântităţi cu mult mai mari de cât apa necesară pentru potolirea setei. Sexualitatea este de la vieţuitoare o trebuinţă limitată, o trebuinţă de sezon, care satisface, la mamiferele mai mari, odată pe an sau pe sezon. La păsări, la fel. La oameni, este o trebuinţă de toate sezoanele, de toate zilele şi, la anumite vârste, de tot momentul. Caracteristic este la oameni că toate trebuinţele se pot transforma în pasiuni, şi pasiunile închid în ele infinitul şi au particularitatea de a nu

cunoaşte limită, şi devin abuzuri, excese.

Care este explicaţia, în ultimă analiză, a pasiunii, a trebuinţelor excesive, estinse la infinit?

Explicarea este că, în aceste trebuinţe, intervine conştiinţa, care conţine în potenţă infinitul şi îl conţine întrucât îl concepe. Ca să-l conceapă, trebuie să-l conţină, trebuie să fie ea însăşi şi infinită. Conştiinţa este infinită pentru că inteligenţa, cu care se confundă, căci este funcţiunea ei esenţială, sentimentală, inteligenţa este facultatea infinitului, care percepe infinitul şi prin aceasta se deosebeşte de simţuri, care nu percep de cât finitul, lucruri mărginite în spaţiu şi timp. La baza infinitului dorinţelor noastre, stă infinitul conştiinţei şi a inteligenţei noastre.

Conştiinţa, inteligenţa concentrate asupra trebuinţelor, dilatează nelimitat trebuinţele simţite şi dorinţele corespunzătoare lor. Senzaţia plăcerii este considerată şi preţuită în ea însăşi şi pentru ea însăşi,

independent de satisfacţia trebuinţei care-i dă naştere şi de funcţiunea organică ce îndeplineşte. Senzaţia plăcerii este de aşa natură că tinde să se prelungească cât de mult şi nu admite să fie întreruptă să înceteze fără să se schimbe în neplăcere. Acest sentiment a fost formulat de Goethe în faimoasele versuri pe care le pune în gura lui Faust:

Entzweile denn, du warst se schön…

Pentru a prelungi senzaţia plăcută cu ajutorul inteligenţii şi al imaginaţiei, pune infinitul acesteia în finitul trebuinţei şi al dorinţei, pentru a obţine infinitul senzaţiei plăcute, inventând fel de fel de mijloace ingenioase, numeroase şi variate, de a varia şi alterna trebuinţa şi satisfacerea ei, spre a prelungi şi menţine senzaţia cât mai mult. În acest mod, omul ajunge să cunoască dorinţa şi să sufere, nu pentru o dorinţă nesatisfăcută, ci pentru că nu mai are dorinţe nesatisfăcute, pe care să le satisfacă. El ajunge deci să

sufere, nu de lipsa unei satisfacţii, ci de lipsa de ocazie a unei satisfacţii plăcute, şi se simte nefericit oarecum, când trebuinţa şi dorinţa a scăzut sau a încetat, lipsindu-l de suferinţele şi plăcerile ce procură satisfacţia lor. Cu un cuvânt, omul ajunge să sufere când nu mai are ocazie de a dori şi suferi şi să dorească să aibă dorinţe de împlinit, suferinţele şi satisfacţiile corespunzătoare. Acelaşi Goethe, citat mai sus, a avut viziunea exactă a acestei paradoxale dorinţe a omului şi a formulat-o în următoarele versuri:

Se taumel ich von Begierde nach Genuss

Und în Genuss verschmächt ich nach Begierde…

Iată un sentiment care se absolut străin animalelor şi care este omul îl datoreşte intervenţiei conştiinţei şi inteligenţei, care pun infinitul lor în dorinştele finite şi închid infinitul lor în finitul senzaţiilor plăcute, dar limitate. Pentru că trebuinţele, dorinţele şi aspiraţiile omeneşti sunt forţe extensibile la infinit, când sunt

limitate, forţat, comprimate, contrariate sau negate de experienţa vieţii, de mediul ambiant fizic şi social, aceste forţe sufleteşti capătă o tensiune comparabilă cu aceea a forţelor gazelor comprimate. Cu cât este mai mare compresiunea, cu atât dinamismul reacţiunii expansive este mai mare. Ele devin ca nişte explozivi, de o putere infinită, care se traduc psihiceşte în sentimentul speranţei, care declanşează imaginaţia. Cu alte cuvinte, dorinţa, care închide în ea infinitul conştiinţei şi inteligenţei, când este comprimată şi contrariată sau contrazisă, se transformă în speranţa, care pune în funcţiune imaginaţia, iar speranţa şi imaginaţia cuprind şi manifestă infinitul dorinţei comprimate. De aici derivă forţa infinită creatoarea speranţei şi a imaginaţiei inepuizabilă, ale căror creaţii sunt mişcări compensatorii. Infinitul nu se poate închide şi comprimă în finit, fără ca el să găsească vreo ieşire prin care să se manifeste.

Dorinţa şi trebuinţa se pot compara cu un resort, el sunt ca un arc foarte încordat de o mare tensiune, senzaţia tensiunii este energia psihică a dorinţelor nesatisfăcute, care este dureroasă, câtă vreme este nesatisfăcută, contrariată, ea este o suferinţă. Destinderea impresia plăcerii, care nu este altceva decât cheltuirea energiei tensiunii prin destinderea, adică prin satisfacţie, iar satisfacţia este mai întâi încetarea suferinţei şi apoi senzaţia unei plăceri pozitive.

Nesatisfacţia, suferinţa şi neplăcerea sunt elementul motor al speranţei, ele dezlănţuie speranţa unei plăceri prin satisfacţia unei dorinţe. Speranţa este deci un aliaj de suferinţă momentană şi de satisfacţie plăcută în perspectivă. Ea conţine şi energia durerii şi pe aceea a satisfacţiei, a plăcerii aşteptate, şi de aici îşi trage forţa sa firească la o lipsă, la o trebuinţă contrariată, devenită dorinţă, care produce imediat o suferinţă şi recoltează ulterior plăceri. Suferinţa, ca şi plăcerea, şi suferinţa

chiar mai mult ca plăcerea, creează energia psihică şi vitală, care este substanţa credinţei şi a acţiunii extraordinară pe care ea o dezlănţuie.

Tot aşa cum omul ajunge să dorească a avea dorinţe şi trebuinţe şi se străduieşte să-şi creeze trebuinţele artificiale şi mijloace cât mai numeroase de a le satisface, tot astfel oamenii inventează ocazii de a suferi, şi unii caută suferinţa precum caută alţii plăcerile. Autoflagelaţia este cazul tipic de suferinţă ce-şi impun unii, şi tortură, cazuri frumoase frecvente de suferinţe pe care unii le impun semenilor lor.

Precum mănâncă unii şi beau după ce şi-au potolit foamea şi setea, tot astfel, alţii posteseşi pot face greva foamei timp îndelungat, lucru care este absolut străin întregii animalităţi, care nici nu se autoflagelează, nici nu ştie să facă greva foamei, nici nu mănâncă şi bea peste îndestularea firească a apetiturilor. Şi aceasta este încă o dovadă, pe lângă altele multe, că omenirea este

radicală diferită de animalitate, ceva unic şi sui-generis.

Filosoful Guyau n-a ignorat funcţiunea ce îndeplineşte durerea şi energia ce ea degajează. „Idealul, zice el, germinează în suferinţă”. Mai exact este să zicem că speranţă sunt foarte subtile. Toate idealurile sunt speranţe şi speranţele sunt mugurii idealurilor.

Speranţa prelungindu-se cu dorinţa înfrântă şi comprimată, majorându-se şi intensificându-se, pentru că trebuinţa care durează se exasperează şi credinţa creşte nefiind satisfăcută – speranţa se transformă în credinţă, mai ales când este resimţită sau împărtăşită de mai mulţi. Speranţa simplă este o stare de conştiinţă individuală şi ca atare este fragilă, neconsistentă, precară şi poate degenera în pură utopie. Ea însă se poate comunica şi altora care o adoptă, o împărtăşesc şi atunci ea se majorează şi consolidează şi în cele din urmă se transformă în convingerea colectivă, în credinţa într-un credo pe baza căruia se poate edifica o religie, o

biserică. Forţa de expansiune care se găseşte în substanţa speranţei şi care izbucneşte în imaginaţie, trece toată, comprimată în credinţă. De aceea credinţa a fost definită exact de Sf. Pavel în scrisoarea către evrei „substantia rerum sperendarum”. Aceasta explică de ce credinţa procură celui care o are, precum s-a zis aşa de bine, forţa de a muta munţii din loc.

Teologia prezintă virtuţile cardinale în această ordine: Credinţa, Speranţa, Caritatea ca şi cum Credinţa ar genera Speranţa. Adevărata ordine genetică este: Speranţa, Credinţa şi apoi Caritatea; cel puţin, această ordine reiese din definiţia pe care o dă Sf. Pavel credinţei: „rerum sperendarum”.

Desigur, ceea ce deosebeşte speranţa de credinţă este elementul de certitudine care lipseşte speranţei; căci nota ei caracteristică este incertitudinea, îndoiala. „Dar, zice filosoful Guyau, între îndoială şi credinţă, între incertitudine şi afirmarea categorică există actul”. Dacă

religiile zic: „Sper pentru că cred”, Guyau susţine că este mai adevărat să zicem: „Cred, pentru că sper şi sper pentru că eu simt în mine o energie internă de care trebuie să ţin socoteală”. „Îndoielnicul poate să afecteze şi să devină o realitate. Nu vă cer să credeţi orbeşte într-un ideal, vă cer să lucraţi la realizarea lui. Fără să credem în el? Ba pentru ca să puteţi crede în el. Îl veţi crede când veţi fi lucrat ca să îl realizaţi”. Şi el adaugă imediat: „Omenirea a aşteptat multă vreme ca Dumnezeu să apară; şi el i s-a arătat, dar nu era Dumnezeu; Vremea aşteptării a trecut, acum este timpul de a lucra: Dacă idealul nu este făcut gata, cum este o casă, depinde de noi de a lucra împreună ca să o facem”. (pag. 174 – 175) De unde forţa pe care o cheltuim în acţiunea noastră? „Speranţa este, zice Guyau forţa care ne ridică în sus şi ne împinge înainte”. (pag. 173) „În tot momentul acţiunea depăşeşte prezentul. Gândul meu merge înainte ca şi actualitatea mea. Am impresia că

sunt stăpân pe infinit, deoarece puterea mea nu este egală cu nicio cantitate determinată; cu cât fac mai mult, cu atât mai mult sper". (pag. 178) Acţiunea şi speranţa se generează reciproc şi la infinit căci dacă putem zice cu cât speri mai mult, cu atât fac mai mult, este tot atât de adevărat cu cât fac mai mult, cu atât mai mult sper. Am zis însă că credinţa este o speranţă care se prelungeşte şi devine colectivă. Acest element esenţial al credinţei a scăpat atenţiei lui Guyau. Desigur, actul realizează speranţa şi o transformă în credinţă, dar actul nu este de ajuns. Dacă speranţa nu ar deveni colectivă nu s-ar transforma în credinţă. Formula credinţei este Speranţa plus Caritatea (iubirea sau colectivul) = Credinţă. Înţelegem prin Caritate iubirea aproapelui care stă la baza oricărei colectivităţi, sau pur şi simplu iubirea. Formula speranţei ar fi deci Credinţă – Caritatea (colectivul) = Speranţa. Colectivitatea face mai mult decât să transforme Speranţa în Credinţă. Întrucât

Credinţa este o Speranţă comună, comunitatea procură credinţei mijloacele de utilizare; căci ea, prin colaborare şi cooperaţie, măreşte, intensifică, puterile indivizilor şi alimentează astfel forţa nemărginită a Speranţei. Comunitatea măreşte puterea fiecăruia cu un coeficient egal cu numărul tuturor şi aici este iar izvorul de puteri de care dispune Credinţa, graţie căruia ea poate face lucruri mari, poate muta munţii, mai ales atunci când Comunitatea atinge punctul culminant, asimtotic, transformându-se în iubire de oameni în Caritate Deus caritas est).

În această privinţă, nimic nu este mai semnificativ decât credinţa în predestinaţie la Calvinişti şi la Mahomedani. „Această credinţă, observă E.E. Kellett, *A short history of Religions*, pag. 341) a susţinut în cei care au avut un curaj neîmblânzit şi o determinare de nezdruncinat pe care rar le-ar putea stârni un alt credo… Ea paralizează pe cei slabi, dar fără îndoială, întăreşte

pe cei tari; explică cuceririle normanzilor şi decizia neînfrântă a Convenţionalilor Scoţieni; ea se găseşte la temelia victoriilor Islamului" şi a pus în mişcare pe Cruciaţi, care credeau că moartea este poarta de intrare în Paradis. Bhagavad-Gita învaţă că prin credinţă omul devine Dumnezeu. Cel care crede în Dumnezeu este liberat de păcat şi câştigă divinitatea (op. cit. pag. 341)[31].

Am arătat că dorinţele şi derivatele ei, Speranţa şi Credinţa, sunt la baza ideii de Dumnezeu. Dorinţa unei vieţi fericite şi infinite şi oroarea de moarte sunt elementele de bază ale Speranţei şi Credinţei în Dumnezeu. Dacă omul nu le-ar avea, ideea de Dumnezeu nu ar exista. El crede în Dumnezeu pentru că nu vrea să moară, pentru că vrea să trăiască veşnic,

---

[31] Sabia este cheia cerului (afirmă Coranul); o picătură de sânge pierdută pentru cauza lui Dumnezeu, o noapte petrecută sub arme, valorează mai mult decât două luni de rugăciuni şi post; Celui care cade în bătălie i se iartă păcatele în ziua judecăţii; rănile lui vor fi de un roşu strălucitor şi vor mirosi ca parfumul; îngerii şi heruvimii trebuie să-şi dea aripile lor spre a reface din ele membrele pierdute. (Kellett; op.cit. pag. 340)

pentru că doreşte o veşnicie fericită. Şi fiindcă doreşte toate acestea crede în Dumnezeu şi speră şi aşteaptă de la el îndeplinirea speranţelor lui în schimbul riturilor şi cultului ce-i consacră32.

Dinamismul speranţei şi al credinţei în Dumnezeu, chiar dinamismul ideii de Dumnezeu au originea lor în infinitul ce închide în el dorinţele şi aspiraţiile omului. Ideea de suflet sau spirit este, o repetăm, invenţia omului, pentru ca să o poată suporta oroarea ce-i inspiră moartea şi dispariţia totală; iar spiritul sau sufletul sunt temeiul şi originea ideii de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, infinitul cuvintelor şi al aspiraţiilor pe care intervenţia conştiinţei şi inteligenţei îl pune în ele, derivă din natura şi originea divină a omenirii; iar forţa explozibilă a dorinţelor comprimate, care trece în speranţă şi de aici în credinţă face dinamismul credinţei şi chiar al ideii de

---

[32] În limba spaniolă, cuvântul *a aştepta* nu există; nu există decât cuvântul *sperare*, care înseamnă şi a aştepta şi a spera.

Dumnezeu şi prin urmare Atotputernicia divină. Dorinţa, Speranţa şi Credinţa au rădăcina în Divin şi sunt în acelaşi timp rădăcina Divinului în om. Divinul este fructul lor, pentru că ele au răsărit dintr-o sămânţă divină. „Sămânţa divină este în noi", scrie Apostolul Ioan în epistolele sale ecumenice. Într-adevăr infinitul dorinţei derivă din Divin şi prin infinitul derivatelor ei – Speranţa şi Credinţa – se generează Divinul în omenire.

Suferinţa şi plăcerea care sunt bazele Speranţei, fiica Dorinţei nesatisfăcute sunt deci ecoul infinitului, adică al Divinului în sufletul oamenilor. Ele sunt tocmai pentru acest motiv generatoare de energii sufleteşti inepuizabile, infinite. S-a zis de curând: Kraft durch Freude, când în realitate era Kraft durch Furcht, cum s-a şi replicat pe drept cuvânt. Durerea, frica de suferinţă, mai ales generează puterea mai mult decât o poate face bucuria, plăcerea sau perspectiva unei plăceri, afară doar de cazul în care suferinţa sau frica de durere

cooperează cu plăcerea sau cu perspectiva unei bucurii. „La ce se reduce conştiinţa unei suferinţe" se întreabă duiosul filosof Guyau „la gândul de a fi posibil, la conceperea unei stări mai bune, adică a unui ideal". (op. cit. pag. 176) Lumea ideală este lumea în care durerea ar fi eliminată.

Orice ideal este obiectul unei credinţe, pentru că speranţa este elementul fundamental şi al Credinţei şi al Idealului. Dumnezeu este obiectul credinţei pentru că zeii nu sunt decât oameni idealizaţi, divinizaţi. Dumnezeu este omul idealizat sau mai exact idealul omului. Omul trăieşte însă în îndoita ambianţă a mediului cosmic şi a mediului social al comunităţii; şi omul ideal nu poate exista şi trăi decât într-o ambianţă cosmică ideală, adică aceea a Paradisului, şi într-un mediu social sau comunitate morală ideală: Împărăţia Cerului.

Dar omul ideal este omul perfect deoarece idealul

implică perfecţiune. Idealul imperfect este o contrazicere, iar perfecţiunea ca şi idealul au, ambele, caracterul aparent al irealităţii, întrucât nici perfecţiunea nici idealul nu se pot realiza integral. Un ideal realizat încetează de a mai fi ideal iar perfecţiunea nu poate fi niciodată atinsă de realitate; ea este asimtotul realului. Idealul şi perfecţiunea nu pot fi realizate integral, totaşa cum realul concret nu se poate confunda cu abstractul. Există între ideal şi perfecţiune, deoparte şi realitate, de altă parte, aceeaşi deosebire ca între concret şi abstract: ca între relativ şi absolut şi ca între idee sau noţiune abstractă şi exemplarele realităţii concrete. Aceeaşi deosebire există, de asemenea, între etern şi efemer, între finit şi indefinit, ca şi între uman şi divin. De altfel, idealul, perfecţiunea, absolutul, abstractul (încorporalul), eternul şi infinitul sunt atributele cele mai caracteristice ale divinului; care contrastează firesc cu concretul, relativul, imperfecţiunea, efemerul şi

mărginirea umanului.

De altfel, ideea abstractă şi idealul nu diferă, căci idealul nu este decât încarnarea unei idei abstracte. Abstractul este un extras din realitate, o esenţă a realităţii şi realitatea nu este prin urmare decât o diluare, o amplificare a abstractului. Absolut şi abstract sunt extrase (ab) ale realităţii concrete şi relative, extrase prin analiză prin disoluţia ei, precum se extrate alcoolul prin distilarea fructelor descompuse prin fermentaţie.

Şi, într-adevăr, noţiunea abstractă este extrasă dintr-o categorie de lucruri sau fiinţe concrete asemănătoare, din distilarea lor, operaţie prin care se reţine şi se extrage ceea ce este comun sau asemănător între ele şi se lasă afară eliminându-se tot ceea ce este individual, diferenţial. Aşa se obţine tipul sau arhietipul lucrurilor sau fiinţelor vii. Tipul sau arhetipul este identic cu speţa. Speţa este este tipul sau arhetipul, adică tiparul în care se toarnă diferitele categorii de

vieţuitoare, precum modelul este tiparul care imprimă lucrurilor fabricate formele lor. Pe de altă parte, tipul, speţa care sunt echivalente cu ideea abstractă şi sunt deci abstracte, ireale, sunt oarecum concretizate în sămânţă, sâmbure sau germene. Un germene, o sămânţă, sunt abstracţiuni (speţe, tipuri) concrete, concretizate. Iată dar că deşi între abstract şi concret, între ideal şi real, între relativ şi absolut, între perfecţiune şi realitate pare a exista o diferenţă totală, radicală de natură, ca un abis de netrecut ca şi între finit şi infinit, efemer şi etern, uman şi divin, noi vedem că abstractul se identifică cu concretul, idealul cu realul, relativul cu absolutul. Este de văzut dacă raportul dintre abstract şi concret, între ireal şi real, între relativ şi absolut, între finit şi infinit şi între uman şi divin este acelaşi ca şi cel între germene, sămânţă sau sâmbure şi fiinţa sau planta concretă corespunzătoare care răsare sau creşte din sămânţă sau germene. Concretul rezultă din concretizarea

abstractului; realul din realizarea idealului şi umanul din degenerarea sau involuţia divinului, precum exemplarul animal sau vegetal este produsul germinării şi dezvoltării unei seminţe, sâmbure sau al unui germene.

Am stăruit asupra acestor raporturi pentru că ele sunt de necontestat, spre a pune în toată evidenţa lui raportul dintre uman şi divin, care este identic cu acestea. Între om şi Dumnezeu, între uman şi divin, există, în aparenţă acelaşi abis ca între ideal şi real, concret şi abstract şi aceeaşi identitate de fond ca acestea din urmă. Cum se explică această identitate de fond între real şi ireal, între concret şi abstract? Ea se explică prin aceea că între concret şi abstract şi între ireal şi real, între perfecţiune şi realitate are loc un dublu proces care duce de la realul concret la abstractul ideal şi de la abstractul ideal la concretul real: a) procesul de abstractizare şi de idealizare; b) procesul de concretizare şi de realizare.

Primul proces este fundamentul ştiinţei, cel de-al doilea al artei şi tehnicii. Abstractul este produsul idealizării realului concret şi acesta este, la rândul lui, produsul realizării idealului abstract, aşa cum un exemplar concret animal sau vegetal iese dintr-o sămânţă sau germene, care sămânţă sau germene este, la rândul ei produsul, fructul unui exemplar concret de vegetal sau animal.

Ar urma, prin analogie, ca divinul să fie produsul divinizării, adică al idealizării umanului, lucru care nu este posibil decât în cazul în care umanul ar fi produsul umanizării divinului prin regresiune, cădere, adică prin involuţie, ceea ce explică apariţia divinului ca rezultat al unei evoluţii progresive a umanului. Aceste două procese sunt de sens contrar, adică unul reface ceea ce a desfăcut celălalt, sau desface unul ceea ce a făcut celălalt. Operaţia procesului realizării şi al abstractizării constă în a reţine, din trăsăturile unei categorii de fiinţe

sau lucruri, notele comune, armonice şi a înlătura tot ceea ce este discordant, individual, diferenţial.

Această operaţiune o face mintea noastră aproape în mod automatic, spontan. Ea este un instrument specializat parcă în această operaţiune şi pe această activitate a ei se întemeiază, se edifică, ştiinţa. Deosebirea dintre idealizare şi abstractizare constă în faptul că abstractizarea elimină tot ceea ce este particular, individual şi reţine ce este comun în trăsăturile unei categorii de fiinţe sau lucruri; pe când idealizarea elimină ceea ce este neplăcut, nociv, inutil şi nearmonic, discordant, fortuit, adică tot ceea ce este deviaţie, anomalie, rezultatul unei mutilări fortuite.

Operaţiunea concretizată şi realizării, care este individualizare, constă în a îmbogăţi legăturile specifice abstracte, cu note individuale, a realiza abstractul, a reconstrui exemplarele individuale. Aceasta este activitatea mediului ambiant, când este vorba de fiinţe

vii, vegetale sau animale; iar când este vorba de lucruri sau opere de artă, operaţiunea concretizării şi a realizării o face un artist, un meseriaş. Acesta din urmă imită, realizează un model; pe când artistul concretizează un ideal, inventează o formă originală, realizând o idee, o concepţie. Şi unul şi altul procedează organic, cam la fel cu procesul dezvoltării unui germene, unei seminţe, care încolţeşte şi se dezvoltă într-un mediu ambiant, mai mult sau mai puţin propice, din care alege şi asimilează elementele nutritive utile şi leapădă sau evită inutilul, nocivul. La fel, artistul, când concretizează o concepţie, o idee, exprimă concepţia, o individualizează, o concretizează prin acele note particulare – alege din cele sugerate de realitate pe acelea care sunt în armonie cu concepţia – prin trăsături care o pun în evidenţă, o ilustrează, reţinând tot ce este compatibil cu ideea, tot ce se armonizează cu ansamblul şi evitând, eliminând tot ce este incompatibil, discordant, orice deviaţie şi

anomalie. Deosebirea dintre opera artistului, care realizează o concepţie, şi acţiunea mediului ambiant, care concretizează şi individualizează o sămânţă, un germene specific este că mediul ambiant, procedând oarecum mecanic, fără discernământ, fără alegere, nu poate evita devierile, mutilările, anomaliile. Opera de individualizare a germenului specific este determinată de împrejurări fortuite, de particularităţi, de accidente şi incidente care au loc în timpul germinaţiei, în timpul vieţii intrauterine şi apoi extrauterine care vin la întâmplare şi deviază sau mutilează trăsăturile specifice şi constituie individul, adică individualizează – concretizează speţa. Dimpotrivă, artistul procedează conştient: el alege şi elimină tot ceea ce deviază sau mutilează, tot ce este discordant sau incompatibil şi dizarmonic pereţinând decât trăsăturile individuale concrete care exprimă armonia şi subliniază trăsăturile specifice. Aici stă toată deosebirea dintre opera naturii

şi opera de artă.

O deosebire tot aşa de importantă există între operaţia procesului de abstractizare şi idealizare şi între aceea a procesului corespunzător, formativ, al seminţei sau germenului. Idealizarea şi astracţiunea se face conştient şi inteligent. Germenul sau sămânţa este o părticică din germenul părintesc specific, care se transmite generaţiei următoare şi care nu se modifică prin incidenţele dezvoltării şi vieţii în mediul său ambiant, deoarece trăsăturile individuale, câştigate sub incidenţele fortuite ale mediului ambiant, care modifică corpul, individualiyeavă exemplarul, nu influenţează, nu modifică mutilând germenul; ele nu se transmit prin germen şi nu se moştenesc. Eliminarea deviaţiilor anoorkaliilor, care indivilualizează speţa în fiecare exemplar, se face deci prin înlăturarea lor absolută, prin refuzul germenului de a ţine cont de ele; nicidecum prin atragerea conştientă, nici prin selecţie organică,

inconştientă.

Îmmbătrânirea elimină şi moartea distruge, odată cu individul, planta sau animalul, toate particularităţile câştigate în timpul vieţii, după care nu mai rămâne decât un schelet sau germenii şi seminţele trecute generaţiilor ulterioare, şi care sunt schema, canavaua pe care se face individualizarea. Dacă este adevărat că idealul nu este, oricare ar fi aparenţa, de cât ceva cu totul diferit de realitate şi opus ei, pentru că el este, cum am văzut, un extras din realitate şi realitatea este mai totdeauna realizarea unui ideal sau al unei idei, de asemenea, este tot atât de adevărat că abstractul, noţiunea sau ideea abstractă, nu este ceva opus sau radical diferit de concret, deoarece abstractul este un extras, o esenţă, a concretului şi aceasta nu este decât o diluare, o concreţiune a ideii abstracte.

De altfel, ideea şi idealul sunt rude de aproape, dacă nu chiar cam acelaşi lucru. Nu există oare întocmai

acelaşi raport şi între divin şi uman?

Să cercetăm, dacă divinul nu este rezultatul divinizării omului şi umanul rezultatul umanizării divinului, după cum abstractul ideal este rezultatul unei operaţiuni de abstracţiune şi idealizare făcută de mintea noastră asupra realităţii concrete, lucru care este posibil şi îndreptăţit, întrucât realitatea concretă nu este, o repetăm, decât concretizarea şi realizarea abstractului ideal.

Omogenitatea dintre uman şi divin se efectuează ca şi cea dintre idealul abstract şi realul concret, tot pe două căi, prin două procese deosebite şi de sens opus. Prima cale este evoluţia istorico-socială a omenirii. S-a spus deja de mulţi că Dumneyeu se revelează în istorie, că divinul se creează prin evoluţia istorică a omenirii, aşa încât istoria universală ar fi un fel de biografie a lui Dumnezeu. Soederblom, pe care îl citǎm adesea, a intitulat un studiu al său Dieu vivant dans l'Histoire.

Adevărul este că progresele culturii şi ale civilizaţiei duc la rezultatul că omul câştigă asupra naturii puteri aproape discreţionare, şi tind a-l face atotputernic şi atotştiutor, un quasi-Dumnezeu. În această privinţă, istoria culturii şi a civilizaţiei constituie deci un proces de divinizare a umanului şi comunitatea este agentul care operează acest proces. Dar umanul n-ar putea să fie divinizat, dacă el n-ar avea originea sa divină. Aproape toate religiile, şi creştinismul mai mult decât celelalte, admit această idee şi, în această privinţă, nu există între ele decât diferenţă de nuanţe. În omenire este un germen divin, de aceea omul este făcut după chilul şi asemănarea lui Dumnezeu.

Aşa fiind, omul tinde spontan către divin, concepe divinul, îl adoră şi se sileşte să-l imite, să-l reproducă în viaţa sa. Dumnezeu este un model ideal, pe care omul trebuie să-l aibă mereu sub ochii minţii lui, pe care îl adoră şi se sileşte să-i semene, să-şi modeleze viaţa şi

purtarea după ideea sa de perfecţiune morală. Către acest model el tinde în mod spontan oarecum instinctiv, graţiei firii lui, sub impulsiunea a ceea ce este în el divin.

Dar el tinde către Dumnezeu şi în mod conştient, adică cu bună ştiinţă şi metodic. Această tendinşă se organizează în religie, se sistematizează în cultul religios, în mijlocul comunităţii, al unei bisericii (eclesia = comunitate). Istoria, cultura şi civilizaţia îi conferă omului omnistiinţa şi omnipotenţa aproape divine.

De aceea Cezarii, caş i potentaţii Egiptului şi ai Orientului, erau sau zei sau zeificaţi, pentru că exercitau o stăpânire discreţionară asupra supuşilor lor şi, prin aceştia, indirect asupra naturii, ca şi zeii. Biserica şi cultul inoculând oamenilor imitarea idealei perfecţiuni morale a lui Dumnezeu ajung la rezultatul să umanizeze divinul, când a reuşit, şi în măsura în care va fi reuşit, să fac pe oameni să modeleze viaţa lor după modelul ideal

al divinităţii. Creştinii nu vor fi creştini adevăraţi decât când îşi vor merita în întregime acest nume, când vor fi duplicate ale lui Christos, adică copii şi copii (fiii) ai lui Dumnezeu.

Procesul evolutiv al istoriei civilizaţiei şi culturii, duce deci la divinizarea omului cultul religios şi religiile tind să umanizeze divinul, să facă să descindă divinul din uman, lucru care este posibil şi îndreptăţit, întrucât omul tinde şi spontan, instinctiv, spre divin, pentru că îşi are originea în divin. Pe când la Roma, în Cezarii deveniţi atotputernici, umanul era deivinizat, în Iudea, din contra divinul se umaniza în Iisus Christos, în care Dumnezeu a îmbrăcat natura umană, devenind carne, fără să înceteze de a fi Dumnezeu. Ipoteza ce am imaginat-o noi şi care nu este decât o versiune raională a ceea ce face fondul comun, mistic, al religiilor, aruncă o lumină preţioasă asupra problemei ce cercetăm aici.

Problema ce ni se pune acum este de a şti care este

cauza că umanul este încă foarte departe şi, din toate privinţele foarte diferit de divin? Ce anume împiedică umanul să fie divin şi face ca germenul divin din omenire să nu dea în dezvoltarea lui, divinul autentic ce conţine în el?

Cauza este că germenul divin din omenire este căzut într-un mediu ambiant puţin propice şi care, prin accidentele şi condiţiile ce oferă, este un obstacol care alterează, contrariază şi împiedică dezvoltarea lui în oameni şi îi constituie oamenii, nu zeii. Exact în această situaţie se găsea omul ceresc, căzut pe pământ, care cădere aminteşte căderea lui Adam, a unui Adam care ar fi fost o aproximaţie de Dumnezeu, întrucât era creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

Pentru ca oamenii să devie, dacă nu este chiar zei, dar ceva în felul a ceea ce se cheamă îngeri, fii de Dumnezeu, ar trebui să se nască şi să crească într-un mediu ideal, adică adecvat cu ceea ce este divin în

natura lor, adică corespunzător dorinţelor şi aspiraţiilor celor mai înalte ale omului, pe care să nu le contrazică, ci să le satisfacă. Pentru aceasta, ar trebui ca ambianţa cosmică să fie ceea ce se presupune că a fost Paradisul, iar mediul social, comunitatea, să fie ceea ce se înţelege prin Cetatea lui Dumnezeu sau Împărăţia cerului.

Dacă, cu timpul, şi graţie progreselor culturii şi culturilor religioase, se vor putea modifica în aşa fel ambianţa cosmică şi mediul social, în ceva ca Împărăţia cerului, atunci omul ar fi aşa cum îl vedea Rousseau. În fiecare om s-ar dezvolta un Cetăţean-înger, demn să locuiască într-un paradis, în care comunitatea oamenilor ar fi civitas dei.

Această perspectivă n-ar fi de loc exclusă, dacă miliardele de miliarde de dolari ce se cheltuiesc, în momentul când scriu aceste rânduri, pentru ca să se facă din ambianţa cosmică şi din mediul social în care trăim un adevărat infern; dacă aceste miliarde de miliarde s-ar

cheltui spre a îmbunătăţi condiţiile de viaţă şi mijloacele de cultură ale tuturor oamenilor. Cu aceasta, s-ar face un început serios şi un pas fericit pe calea pe care s-ar ajunge la umanizarea divinului şi la divinizarea umanului.

Pentru a realiza în lume omul ideal, divinul pe care omenirea îl conţine în germen, trebuie un mediu cosmic şi social ideal. Pentru a deveni ceea ce omul este prin natura sa originară, trebuie ca omenirea să modifice mediul cosmic şi social, în care trăieşte, după modelul Paradisului şi al cetăţii lui Dumnezeu, din împărăţia cerului. Însă, pentru aceasta, trebuie o voinţă şi o credinţă puternică şi o putere de acţiune cu totul excepţională, care nu-şi pot avea izvorul decât în trebuinţe, dorinţe şi aspiraţii infinite. Este adevărat că omul în general este animat de astfel de dorinţe şi aspiraţii, pe care le deţine de la ceea ce este divin în el şi de la inteligenţa lui. Însă pentru a satisface aceste

dorinţe şi aspiraţii, care nu pot fi permise decât unui zeu, omul nu posedă decât mijloacele pe care i le pune la dispoziţie natura sa animală şi care sunt uneori inferioare mijloacelor unor animale; căci omul este adesea mai puţin bine dotat şi înarmat decât unele animale, cu putere şi acuitate a simţurilor. Dacă n-ar fi dotat şi cu inteligenţă, omul ar fi cel mai slab, cel mai mizerabil şi nenorocit dintre animale.

Dar proporţia dintre dorinţele lui, care sunt infinite, şi dintre mijloacele lui, care sunt prea mărginite, este prea mare, este aşa de mare, în cât unele neamuri sunt descurajate şi nu îndrăznesc să o înfrunte. Chiar şi inteligenţa lor le dă măsura exactă a acestei disproporţii, care îi copleşeşte şi nu le lasă decât puterea de a se resemna. Reacţiunea lor, la obstacolele ce întâmpină dorinţele lor, este o atitudine pasivă, contemplativă, ei se declară învinşi şi dacă mai doresc ceva, este ca să nu mai aibă nicio dorinţă şi să anuleze din natura lor ori ce

apetit orice năzuinţă, orice plăcere, spre a putea astfel să evite orice durere şi orice suferinţă. Scepticismul şi pesimismul sunt reacţia lor firească pe această disproporţie dintre infinitul dorinţelor şi prealimitatelor puteri şi mijloace de care dispun pentru satisfacerea lor.

De aceea pentru ei, viaţa este un rău care trebuie curmat şi lumea şi existenţa sunt un vis oribil căruia îi preferă neantul, Paradisul Nirvanei. În loc de a pune inteligenţa lor, care conţine infinitul, în serviciul dorinţelor lor infinite, ei o pun mărginind-o, mutilând-o în serviciul resemnării şi anulării dorinţelor; o întrebuinţează spre a găsi raţiuni şi mijloace de a se resemna şi de a anula orice plăcere şi orice durere. Descurajarea, scepticismul şi pesimismul orb care anulează ceea ce este divin în om îl coboară la nivelul vieţii animale. În această parte a omenirii religia este absentă; progresele civilizaţiei şi culturii sunt nule; nevoia de Dumnezeu nu există şi Divinul nu se poate

genera în ei şi în viaţa lor istorică.

Aceasta este una din reacţiile omeneşti la disproporţia dintre infinitul dorinţelor omului şi preamărginitelor lui mijloace şi puteri de a le satisface şi de care ne vom ocupa îndată. Dar mai sunt alte două reacţii sau ieşiri din prăpastia acestei disproporţii: Credulitatea sau Optimismul naiv şi orb al magiei şi al religiilor inferioare şi, în sfârşit, optimismul luminat şi moderat dar activ şi îndrăzneţ al religiilor superioare, cum este creştinismul, cu diferitele lui nuanţe, sau ceea ce am putea numi reacţia melioristă, care pune infinitul inteligenţei în serviciul dorinţelor omeneşti infinite.

În omenirea care reacţionează în acest fel Divinul se regenerează graţie ştiinţei tehnicii şi moralei superioare, care o caracterizează pentru că ştiinţa ei şi morala sunt spiritul, adică Divinul încarnat, iar artele şi tehnica ei sunt spiritul divin materializat.

Geneza şi evoluţia ideii de Dumnezeu.

Mitologiile şi religia creştină afirmă sau sugerează, după cum am văzut, că omul este procreaţia zeilor sau creaţia mâinilor lui Dumnezeu, care l-a modelat în lut, după chipul şi asemănarea lui şi i-a suflat în nări, suflu din spiritul său divin. Filosofia raţionalistă, începând de la Xenophane şi Anaximandru, pretinde că zeii şi Dumnezeu nu există, că ei nu sunt decât fructul imaginaţiei oamenilor care i-a conceput după chipul şi asemănarea lor, însă idealizaţi la superlativ, după cum leii şi cocoşii, dacă ar avea vreo idee despre Dumnezeu, şi l-ar închipui tot după chipul şi asemănarea lor. Oamenii ar fi, deci, după ipoteza mitologiei şi a mitului creştin nişte zei minimalizaţi, adică zei în miniatură, în copilărie şi deci oarecum cretinizaţi, adică rămaşi pururi în copilărie; ori nişte caricaturi sau stârpituri de zei, zei degeneraţi – ceea ce ar fi să admitem o absurditate pe care este imposibil să o atribuim zeilor şi mai ales lui

Dumnezeu.

După ipoteza filosofilor zeii ar fi oameni idealizaţi sublimaţi, ale căror atribuţii sunt acelea ale oamenilor, însă ridicate la asimptot, ceea ce este mult mai firesc şi mai de înţeles.

Unde este adevărul? Ambele ipoteze sunt, credem noi adevărate şi privite mai îndeaproape, ele sunt în fond identice. Susţinând aceeaşi teză – că oamenii au imaginat pe Dumnezeu după chipul şi asemănarea fiinţei lor, nimic mai firesc, în cazul când ei sunt creaţia sau procreaţia zeilor; căci copiii nu pot decât să semene cu părinţii lor, cu aceea care sunt cu adevărat părinţii lor – copiii fiind însă oarecum miniatura părinţilor lor cât timp rămân copii – iar părinţii nu pot avea decât copii care le seamănă, dacă sunt în adevăr copii lor – şi pe măsură ce aceşti copii cresc, ei vor semăna din ce în ce mai mult părinţilor.

Ipoteza lui Xenophane nu face deci, decât să

confirme şi să verifice ipoteza mitologiilor şi mitul religiilor. Într-adevăr cum poate imagina omul pe Dumnezeu altfel decât după chipul şi asemănarea lui, dacă el este, aşa cum afirmă religiile creaţia lui Dumnezeu sau procreaţia zeilor? Deci faptul de a imagina zeii după chipul şi asemănarea oamenilor este o probă perentorie, o garanţie că oamenii se trag din zei şi prin urmare, filosofia liber-cugetătoare, chiar combătând-o şi ironizând-o nu face decât să confirme indirect teza religiilor şi mitologiilor.

Trebuie să recunoaştem însă că mitul de origine religioasă, dacă se poate susţine şi demonstra raţional – ceea ce am văzut că nu este deloc cazul mitului natural, pseudo-ştiinţific, cu pretenţie de ştiinţă nu se poate controla şi verifica experimental. Că omul este făptura lui Dumnezeu sau procreaţia zeilor n-o putem decât afirma pe baza unor raţiuni serioase şi logice, însă nu se poate nici dovedi dar nici tăgădui pe baza

experimentelor. Acest mit se poate afirma dar nu se poate nici confirma sau nici infirma experimental; ci numai teoretic şi raţional. Capitolul nostru precedent n-a făcut decât să-l afirme, să-l confirme şi să-l verifice teoretic şi raţional. Nu tot astfel este cazul cu ipoteza filosofiei liber-cugetătoare, cu caracter şi pretenţii de ştiinţă. Ca să vedem dacă este adevărat că Dumnezeu nu există altfel decât în imaginaţia oamenilor (care l-au conceput după chipul şi asemănarea lor), să cercetăm cum s-a ajuns la ideea de Dumnezeu. Prin ce proces logic şi psihologic au ajuns oamenii să şi-l imagineze după chipul şi asemănarea lor. Această cercetare este ştiinţific posibilă şi concluzia ei se poate controla şi verifica pe bază de experienţe istorice şi psihologice.

Natura specifică transcendentă a omului

În ipoteza noastră oamenii sunt descendenţii unui om ceresc, pelerini intreplanetari, coborât pe Pământ şi

care posedând însuşiri supraumane, este echivalentul aproximativ al zeilor. Dacă ipoteza noastră este adevărată urmează ca în ideea de Dumnezeu, trebuie să se constate, să se găsească ideea sufletului părinţilor şi strămoşilor al oamenilor decedaţi. Dacă această constatare are loc, ea va fi atunci o verificare indirectă şi a ipotezei noastre.

Spre deosebire de toate viezuitoarele, chiar şi celel mai apropiate de el, omul simte trebuinţe, dorinţe nelimitate şi aspiraţii infinite. Şi cu cât satisface el dorinţele sale, cu atât rămâne mai nesatisfăcut. Nimic nu-l mulţumeşte şi niciodată nu este mulţumit, nici de el nici de alţii, pe când toate celelalte vieţuitoare se mulţumesc şi se satură repede. Omul doreşte viaţă eternă, ştiinţă infinită, putere infinită, fericire infinită şi perfecţiunea care este satisfacţia tuturor acestor dorinţe, plus bunătatea şi caritatea. Orice dorinţă a lui, când s-a izbit de un obstacol care o împiedică şi o limitează,

devine o nenorocire. Însă cea mai mare nenorocire a lui este moartea, ideea morţii, a încetării de a mai fi. Moartea face deşartă satisfacerea tuturor dorinţelor satisfăcute:

Et quel est ce bonheur qui n'est pas éternel!33

Această deosebire a naturii omului de aceea a tuturor vieţuitoarelor nu este ea un început de dovadă că omul, distingându-se aşa de profund şi radical de acestea nu este prodsul evoluţiei vieţii şi că el are altă origine a cărei cercetare îndreaptă mintea spre zei şi Dumnezeu? Nu sunt aceste dorinţe infinite, acest infinit din sufletul omului urmele eredităţii cereşti, divine, care se găseşte în natura sa specific umană?

Este evident – şi de o evidenţă care sare în ochi – că moartea este nenorocirea cea mai năprasnică, cea mai oribilă din viaţa oamenilor, ea pare o flagrantă, strigătoare nedreptate, pentru că e nefirească pentru om,

deşi pentru toate vieţuitoarele este legea cea mai firească căreia i se supun fără revoltă, cu indiferenţă şi inconştienţă. Ceea ce este drept, firesc şi normal pentru oameni este numai nemurire. Atitudinea omului în timpul vieţii este aceea a unei fiinţe care s-ar simţi eterne, deşi ştie şi vede în tot momentul că moartea îl pândeşte şi îi seceră mereu pe cei din jurul lui. „Ea este, aşa cum zice Jacques Chevalier, în tot momentul o surpriză penibilă şi veşnic nouă, ceva de neînţeles, ca o mare taină şi chiar ca un mare scandal”34

Puţini însă dintre filosofi au simţit şi exprimat revolta lor în contramorţii mai intim şi mai profund decât Guyau: „Îmi amintesc şi acum nesfârşita disperare, în ziua când pentru prima dată am înţeles că moartea poate fi încetarea unei iubiri, dispariţia unei inimi, o răceală eternă; că cimitirul cu mormintele lui de

---

[33] Şi care e fericirea ce nu este eternă
[34] Jaques Chevalier - La vie morale et l'au- delà (pag.145)

piatră, şi cu patru ziduri reci, putea fi o realitate… Există cruzimi în care nu poţi să crezi că prea te depăşesc.”35 Filosoful Renouvier, de 86 de ani, în pragul morţii, avea despre moarte un sentiment de oroare, de groază, pe care nu-l mai putea suporta şi domina. Iar cele mai amare şi sângerânde gânduri despre moarte le-a exprimat, în vorbe sfâşietoare, Leon Tolstoi.

Explicarea acestei terori şi orori de moarte, a acestui „roi des épouvantements”36, este că, în fond, şi în mod normal, omul, întrucât este conştiinţă şi spirit, este nemuritor şi infinit; iar moartea pretinde să pună un sfârşit infinitului. Moartea care este realitatea cea mai reală, este însă o anomalie, ceva ca o monstruozitate, care nu poate dura decât provizoriu, nu ca ceva definitiv; produs al unei situaţii, al unor condiţii

---

[35] Guyau - Esquisse d'une morale (pag.21)
[36] Rege al tulburărilor

vremelnice care oricât ar fi durat şi ar mai dura nu poate fi şi rămâne ceva definitiv.

Concluzia cea mai plauzibilă este că omul a fost altă dată altundeva, sau nemuritor, sau capabil de a-şi prelungi zilele după voinţa sa. Ideea nemuririi, pe care experienţa sa nu i-a putut-o procura, i-a fost transmisă prin tradiţie de oameni care, înainte de a fi fost obligaţi să trăiască şi să moară în condiţiile ce le oferea planeta noastră au trăit altă dată şi altundeva atât cât au vrut şi cum au vrut.

Aceasta presupune deja că Pământul nu este prima locuinţă şi nu va fi nici ultima a omenirii şi a spiritului în Univers. Faptul că zeii sunt nemuritori şi că oamenii găsesc moartea intolerabilă, ca şi cum, în mod normal şi firesc şi ei sunt sau ar trebui să fie nemuritori ca şi zeii, această coincidenţă coroborată cu dorinţele omului, spre deosebire de ale celorlaltor vieţuitoare sunt infinite – ceea ce pare a-şi găsi justificarea în ereditatea lui

cerească, constituie o puternică prezumţie în favoarea ipotezei noastre şi justifică dreptul omului de a-l percepe pe Dumnezeu după chipul şi asemănarea lui, şi de a considera moartea ca pe o nedreptate intolerabilă, pe care trebuie să o învingă şi să o anuleze.

Escamotarea morţii: nemurirea

Neputând nici să o învingă, nici să o anuleze, omul a reuşit totuşi să escamoteze moartea pentru a putea suporta spectacolul ei intolerabil. De altfel, conştiinţa şi moartea sunt două realităţi incompatibile, absolut contradictorii şi care se exclud. Ideea morţii înspăimântă pe oamenii conştienţi, întrucât sunt conştienţi şi cu atât mai mult cu cât sunt mai conştienţi. „Descoperirea morţii este, zice Unamuno, ceea ce face pe oameni să ajungă la pubertatea intelectuală… a descoperi moartea, este a descoperi foamea de nemurire”. Ceea ce spune Unamuno este adevărat, dar mai exact este că pubertatea

spiritului, conştiinţa ajunsă la maturitate, ea descoperă moartea, care nu capătă aspectul ei oribil şi îngrozitor, nu este o realitate intolerabilă decât în conştiinţele cele mai vii şi intense.

Conştiinţa şi moartea se generează, se intensifică reciproc. Perspectiva moprţii intensifică, conifică conştiinţa, şi conştiinţa intensificată face moartea cu atât mai reală, adică mai oribilă şi mai teribilă. Sunt şi complementare şi totodată incompatibile, sunt corelative şi se exclud în acelaşi timp. Pe când conştiinţa concepe şi conţine infinitul – fiind ea însăşi infinită pentru că altminteri nu l-ar concepe şi încăpea – moartea este tocmai negaţia infinitului, între moarte şi conştiinţă găsim aceeaşi contrayicere şi incompatibilitate ca între finit şi infinit.

Moartea este descoperirea ce face conştiinţa, spiritul ajuns la maturitate. Iar moartea, descoperită de conştiinţă, ne descoperă ne relevă pe Dumnezeu, zice

Unamuno, ne dă sensul tragic al vieţii şi dă naştere Dumnezeului viu în omenire”.

Spectacolul morţii este atât de intolerabil pentru oamenii conştienţi încât, pentru a putea trăi, au trebuit s-o nege, s-o anuleze, sau, cel puţin într-un fel sau altul, s-o escamoteze. Când văd pe părinţii, rudele şi prietenii lor murind, şi ale căror corpuri le văd descompunându-se în pulbere, oamenii sunt desigur constrânşi să recunoască faptul morţii, dar încearcă să-l escamoteze şi să-l anuleze, concepând ideea că ei n-au murit în întregime, că există în ei ceva care nu moare şi nu dispare cu corpul, ceva care le supravieţuieşte veşnic. Ceea ce supravieţuieşte celor decedaţi, este sufletul, care dă viaţă corpului şi care va continua să trăiască, chiar atunci când corpul va fi dispărut de mult.

„Azi, omul vorbeşte, se mişcă, este cuiva de folos sau de pagubă, şi mâine îl vezi neînsufleţit şi nici vorbă nu mai este despre el. Desigur, nu se poate vedea ce a

determinat această enormă deosebire, dar există desigur ceva, care se găsea în el când era viu, şi era adevăratul suport al forţelor sale, al trebuinţelor sale, al prieteniei şi neprieteniei lui şi care, acum, a zburat şi locuieşte invizibil aiurea undeva”37. Astfel descrie psihologul Ebbinghaus fenomenul morţii şi interpretarea lui obişnuită.

„Credinţa că sufletul unei fiinţe omeneşti supravieţuieşte morţii acesteia este aşa de răspândită, că Addison este condus s-o scotocească universal. În tot cazul, niciun document, demn de încredere, nu stabileşte cu certitudine existenţa unei populaţii, unei naţiuni sau regiuni, la care să nu existe această credinţă… Ce anume continuă să trăiască după moarte? Pretutindeni găsim că sufletul este socotit ca un fel de dublură aeriană, eterată, volatilă, a corpului de oase şi de carne”.

…„Acest corp, aşa de ţeapăn şi rece, incapabil de

---

[37] Ebbinghouse - Precis de Psychologie (pag.259)

orice reacţiune, diferă prea vădit de acela al unui om viu. Ceva a trebuit să i se întâmple; şi explicaţia cea mai firească este că ceva a trebuit să-l părăsească. Ceea ce-i lipseşte, evident, ceea ce s-a îndepărtat de la el, în clipa morţii, este suflul, sufletul". sufletul este un principiu vital care scapă de moarte: latinul anima, care nu pierde înţelesul de suflu, suflet, semnificând totodată şi spiritus (ame, haleine), sau grecescul pneuma şi psyche, adică ceva imaterial. Dar acest ceva imaterial, sufletul, trebuie să semene totuşi cu corpul defunctului şi atunci ideea de umbră vine de la sine căci este imaterială şi în acelaşi timp asemănătoare corpului defunctului, pe care îl desemnează vizibil, sufletul este deci invizibil, întrucât este un suflu aerian adică aproape imaterial şi, întrucât este umbră, este vizibil însă încorporal, suprafaţă fără relief şi fără volum, suflet şi umbră cu adesea aceeaşi semnificaţieş Hadesul, unde locuiesc sufletele morţilor, nu este populat decât de umbre. Fiind nişte umbre,

sufletele morţilor nu fac umbră. Printre umbrele rătăcitoare prin Purgatoriu, singur corpul lui Dante făcea umbră.

Sufletele, ca umbre, sunt imagini vagi, figuri inexpresive, simple… ca imagini, mai expresive şi mai precise, avem imaginile corpurilor reflectate în apă, sau pe o suprafaţă metalică lucioasă. Aceste imagini sunt o adevărată dublură a corpului, care îi reproduc exact culoarea trăsăturile. Astfel, trebuie să fie sufletul; „dublul omului decedat: o imagine care să-i semene în totul, să-i reproducă fidel trăsăturile, adică în totul asemănătoare, ca şi imaginea precisă, în totul asemănătoare decedatului, îmbogăţeşte şi precizează noţiunea de suflett, adăugându-se la imaginea umbră vizibilă şi la suflul aerian, dar invizibil. Natura sufletului se poate deci defini astfel: ceva aerian, dar nepalpabil şi deci semimaterial, vizibil, vag, dar insubstanţial, vizibil, precis, dar plat, suprafaţă fără

volum, deci încorporal. „Sufletul este, scrie Addison, pentru omenire în general, o imagine, impalpabilă ca o umbră şi un suflu, al omului însuşi – dublu sau subţiat, vaporos. Din cele mai vechi texte, scoase din piramidele Egiptului, până la cea mai recentă istorie de strigoi, scoasă de sub presă, nu există o mărturie care să nu certifice că spiritele păstrează aparenţa a ceea ce erau ele în viaţă. De aceia, Grecii le numeau ei dola şi romanii simulacra: adică imagini, chipuri".38

Asemănara sufletului cu corpuri merge şi mai departe. Sufletul poate vorbi, gândi, voi, produce pagube, răni, poate simţi foamea, stea, frigul şi căldura. „Pentru că natura sufletului, după credinţa populară, oricâte alte trăsături i s-ar mai adăuga, rămâne ceva substanţial, Vaporos poate, atenuat, extrem de subţiat, s-a yis; dar el este considerat totuşi ca fiind capabil să vadă şi succetibil să fie văzut; dacă este sensibil la

---

[38] Addison - La vie apres la mort, Pag. 12-13

incitaţiile apetitului, dacă poate resimţi emoţii sau suferi pagube, avem în aceasta o dovadă suficientă a faptului că ete considerat ca format dintr-o substanţă reală”39. Mai mult, că spiritele celor morţi au darul de a prevedea viitorul şi a cunoaşte lucrurile ascunse, necunoscute de nimeni, pe care le comunică adesea celor ce sunt în viaţă, este în general admis. „Celţii credeau, zice Addison, că dormind pe un mormânt se capătă ştiri despre anumite lucruri pe care le comunică spiritul mortului din acel loc (op. cit. pag. 50) şi aceasta este şi mai adevărat când este vorba despre spiritul cuiva care s-a dovedit în timpul vieţii mai cunoscător şi mai inteligent decât alţii. Unele popoare cred că omul posedă trei sau mai multe suflete şi aşa se explică cum de ce unele suflete pot fi văzute în acelaşi timp în două sau mai multe locuri diferite. Alte popoare îşi reprezintă sufletele sub formă de fluturi sau păsări; fiind fiinţe

[39] Op.cit., pag.14

aeriene este firesc să le imagineze şi sub aceste forme care le permit să se deplaseze în aer.

În rezumat, deci, sufletul care supravieţuieşte celui decedat este o dublură, un dublu al acestuia, umbra sau imaginea lui care prezintă şi păstrează trăsăturile decedatului, atât corporale cât şi psihice; însă e un dublu de suprafaţă, fără volum, deci fără relief şi fără densitate, încorporal, impalpabil, dar nu insubstanţial, ci dintr-o substanţă vaporoasă, aeriană şi ca atare invizibilă. Fiind triplu sau multilu, sufletul este doatat cu o relativă ubicuitate şi este etern pentru că nu dispare odată cu corpul ci trăieşte veşnic şi posedă o ştiinţă ce nu a avut-o în viaţă fiind.

Moartea duce deci la acest rezultat. Noi pentru a trăi trebuie să o negăm şi să concepem supravieţuirea spiritului încorporal, înmaterial: care posedând ubicuitatea poate fi oricând şi oriunde. Într-un cuvânt acţiunea morţii este o acţiune de dezîncarnare, de

abstractizare. Ea separă vitalul, animalul, de spiritual; degajează spiritul de carne, de corp şi îl reduce la o imagine, la o umbră vizibilă dar încorporală.

Acţiunea pe care o exercită inteligenţa noastră, când reduce obiectele concrete la imagini – prin eliminarea notelor individuale şi concrete şi abstractizarea notelor esenţiale şi comune – creează noţiuni abstracte şi generale, exact această acţiune o exercită moartea asupra decedaţilor, pentru ca să degajeze sufletul sau spiritul nemuritor. Moartea operează deci exact ca şi inteligenţa; Ea dezîncarnează individualul, adică abstrage, deconcretizează şi degajează astfel spiritualul, precum inteligenţa dă abstractul. Spiritul este un extract abstract pe care îl distilează moartea din aliajul de carne şi spirit al omului muribund. Ea dematerializează şi dezîncarnează spiritul omului pe care naşterea l-a încarnat şi spiritualizat, adică face operaţia de sens contrar, operaţiei care se efectuează în fecundarea şi

dezvoltarea embrionului şi operaţie prin care artistul concretizează o noţiune abstractă pe care activitatea logică a inteligenţei a creat-o prin abstracţie. Moartea procedează ca logica. Naşterea ca poeţii şi artiştii.

În această privinţă concepţia pe care şi-o fac religiile despre spirit este aceeaşi cu cea pe care şi-o face şi poporul incult sau primitiv, şi de care chiar filosofia spiritualistă nu este nici ea totdeauna străină. Însă spiritul spiritiştilor este cea mai netă şi precisă concepţie populară a spiritului invizibil dar substanţial, care poate exista fără suport corporal, însă concretizat într-o substanţă eterată, încorporală; concret deşi dezîncarnat dar care, pentru a acţiona, răspunde şi a se manifesta are totuşi lipsă de un corp pe care-l găseşte în organismele nervoase, patologice ale nevropaţilor şi istericilor.

Noţiunea de spirit, astfel înţeleasă, nu diferă mult faţă de ideea de Dumnezeu şi nu diferă deloc de ideea

pe care şi-o fac oamenii inclulţi şi chiar foarte mulţi credincioşi culţi şi filosofi, spiritualişti despre Dumnezeu. „Spiritul dublului, sau mai bine spus spiritul sufletului, se identifică în realitate cu Dumnezeu”, după Sf. Tereza, citată de J. Chevalier (op. cit. pag. 194)

Într-adevăr, atributele, care am văzut că caracterizează dublul celui decedat: umbra, imaginea încorporală, substanţa invizibilă, fără relief, fără volum şi densitate, aerian etern şi în spaţial, adică omul prezent şi a multe ştiutor, sunt atributele, unele din ele care caracterizează divinităţile rudimentare ale popoarelor înapoiate, divinităţi care de obicei bântuiesc în jurul mormintelor decedaţilor.

Cultul morţilor, eroi şi strămoşi

Cum este bineştiut şi admis de toţi savanţii care au studiat începuturile vieţii religioase, originea religiilor şi prin urmare a ideii de Dumnezeu, are ca punct de

plecare şi temelie cultul strămoşilor, al părinţilor şi bunicilor decedaţi şi apoi cultul şefilor de cetăţi şi de popoare, în fine, cultul eroilor decedaţi ai omenirii. Cu alte cuvinte, moartea şi revolta contra morţii ne procură ocazia şi putinţa de a degaja ideea de spirit sau suflet nemuritor, aşa că la temelia ideii de Dumnezeu găsim moartea şi mormintele. Ideea de Dumnezeu îşi are obârşia în concepţia ce o au oamenii despre sufletul decedaţilor pe care moartea îi dematerializează prin descompunerea şi distrugerea corpului. Produs al groazei de moarte şi al mormintelor Dumnezeu a fost socotit ca leac împotriva morţii. „Ceea ce vedem noi în El, zice Guyau, este puterea capabilă să ne facă nemuritori. Totdeauna a vrut omul să escaladeze cerul şi nu poate singur; el l-a inventat pe Dumnezeu ca să-i întindă mâna”.

„Sufletul bântuie cu stăruinţă mormântul, vatra şi satul lui, el are desigur aceleaşi trebuinţe pe care le

simţea şi corpul, în timpul vieţii, şi nu este decât foarte firesc ca cei rămaşi în viaţă să le procure cele trebuincioase", scrie Addison (op. cit. pag. 24). „Aceasta este, zice el, originea obiceiului de a se aduce ofrande şi jertfe morţilor. Pe convingerea că sufletul supravieţuieşte corpului şi nu se îndepărtează de pământ, se întemeiază practica asistenţei acordate morţilor. A aduce periodic jertfe morţilor, în singurul scop de a le asigura, odată cu întreţinerea, pacea şi confortul: Iată în ce constă propriu-zis asistenţă; dar îndată ce acest scop s-a adăugat şi dorinţa de a căpăta favoarea spiritelor şi de a obţine de la ele avantaje, în schimbul îngrijirilor ce li se aduc, ritualurile devin religioase, cel puţin în parte şi au constituit ceea ce se cheamă cultul strămoşilor". Addison, op. cit. pag. 33). În general cele două scopuri, de a ajuta pe decedaţi şi a obţine ajutorul lor se combină în proporţii variabile, după împrejurări. Exemplul cel mai clar, de pură

asistenţă este dat de vechii egipteni.

De pură asistenţă este dat de vechii Egipţieni. La ei n-a evoluat credinţa primitivă, care concepe pe morţi ca incapabili să supravieţuiască fără consumul celor vii. Nemurirea, aşa cum o înţeleg ei trebuie cumpărată şi plătită. Regii şi nobilii îşi asigurau viitorul în lumea de dincolo, lăsând dotaţii enorme pentru menţinerea ofrandelor funerare, tămâie, hrană, băutură, îmbrăcăminte, pe care mormintele le necesitau destul de des. În lipsa unor astfel de măsuri, descendenţii morţilor aveau datoria să le continue, şi aceasta tot timpul fără soroc" (pag. 34).

„Dă-mi pâine când îmi este foame şi băutură când îmi este sete „se citeşte în inscripţiunile închise în sicriuri. În Indii, mute documente confirmă că părinţii contribuiau la prosperitatea sau nenorocul celor vii, de unde derivă datoria acestora să hrănească sufletele strămoşilor şi părinţilor răposaţi. La Greci, mormintele

erau sanctuare şi, la 30 ale fiecărei luni, se ofereau strămoşilor libaţii, miere amestecată cu apă, vin şi undelemn. „Buna stare a morţilor depindea de aceste ofrande, în schimbul cărora ei se constituiau în gardienii caselor, supraveghind cu grijă particulară puritatea şi prosperitatea în obârşia familială, îngrijind şi de fertilitatea solului. (pag. 39). La Romani, acest cult se întindea la toţi strămoşii care deveneau djimanes. La unele popoare, în China şi India, ofrandele funerare constau în jertfirea văduvei şi a sclavilor defunctului. La funeraliile unui prinţ chinez, şapte secole înainte de Christos, au fost jertfite 177 de persoane, îngropate de vii. Evreii, şi ei, depuneau lângă morminte şi morţii lor cele de trebuinţă. Ei considerau mormântul ca locuinţă şi reşedinţă a sufletului celui decedat”. Acolo, în cavoul familiei, defunctul se putea bucura de tovărăşia părinţilor şi a rudelor care-l precedaseră; în aşa fel că expresiile: „se odihneşte alături de părinţii lui”, sunt

literalmente exacte: (op. cit. pag. 19).

Mormintele din Egipt şi Babilon conţin chiar garnituri de mobile, în afară de rufărie şi găteli şi de vase de argilă. Grecii, în timpul lui Solon, puneau în morminte o aşa simplă garderobă, că a trebuit să fie limitată printr-un text de lege.

Se vede deja din aceste exemple şi se va vedea din cele ce urmează cum, din larva sufletelor celor decedaţi, se desprinde, se precizează şi iese luându-şi zborul, fluturile superb strălucitor şi triumfător, ce conţine ideea de Dumnezeu. Zeii, ca şi sufletele strămoşilor, datorează oamenilor, descendenţilor lor, ajutor şi protecţie, în schimbul ofrandelor ce lise aduc, şi care ofrande îi fac să continue să trăiască; aşa că, dacă zeii, în schimbul acestor ofrande, fac să trăiască oamenii, este pentru ca oamenii să poată continua a a face pe zei să trăiască. Este o asistenţă reciprocă, care n-are nimic dezinteresat: un adevăr de ut des.

Guyau, poetul filosof, care, probabil a cunoscut şi studiat literatura cultului morţilor şi al strămoşilor, a rezumat miezul acestei literaturi în următoarele versuri profund duioase şi cuprinzătoare:

Quand la premiere tombe eul entrouvert la terre.

Comme un germe au printemps ent, ouvre le sillon.

L'homme's ajenouilla pensif pres de la Pierre

Ou gisait dans la nuit son ancien compagnon.

Tu dors, lui disait-il; pour ton reveil apporte

Le ble d'or, les fruits doux, la chiar qui reconforte.

Pense a nous, en rouvrant dans l'ombre ţes grands yeux.

...

Toi, qui hantes mon coeur, în obsedes et me fuis.

Je t'invoque. J'ai faim, ai soif, ai froid, je plie

Au poids de la mizere. Etends vers moi la main.

Il faut que la mort vierme au secours de la vie;

Retourne-toi vers moi comme un a-mi lointain!

Sois mon Dieu maintenant, e tot qui fus mon frère.
Du fond de ton sommeil ouvre aux vivants ţes bras.
Ainsi, sur un tombeau, comme un chant funeraire.
Comme un appel, monta la premiere priere.
Mais le tombreau muet ne lui repondit pas.

Ultimul vers exprimă, nu convingerea omului de rând, ci pe a filosofului raţionalist, care dubla pe poet: căci, pentru omul de rând, ca şi pentru popoarele înapoiate, mormântul răspunde efectiv, deoarece sufletul trăieşte mereu acolo, unde corpul a fost îngropat.

Desigur, că sufletul răspunde misterios, un răspuns pe care numai cel credincis îl poate auzi, căci altfel, n-ar avea niciun sens chemarea în ajutor adresată sufletului celui decedat.

În regulă generală, se crede că sufletul decedatului dispune de puteri şi de însuşiri superioare acelora de

care omul a dat dovezi în timpul vieţii. Sufletele părinţilor şi strămoşilor sunt însă mai cu deosebire considerate ca posedând puteri excepţionale; această tendinţă de a idealiza este mai mare, când este vorba de sufletele acestora şi mai mică faţă de sufletele altor membri ai familiei. De aceea, la temelia ideii de Dumnezeu se găsesc, de regulă, sufletele strămoşilor ale şefilor de cetăţi şi de popoare, care au fost totdeauna consideraţi ca mai puternici, ca mai activi, mai inteligenţi de cât oamenii de rând, şi au şi fost aşa în realitate. Însuşirile lor au fost majorate prin faptul decesului şi sufletele lor au câştigat un potenţial superior aceluia pe care-l posedau în timpul vieţii, pe care potenţial legenda, majorându-l încă, l-a preparat ca să devină ştofa din care sunt plăsmuiţi zeii". Sufletul celor răposaţi sunt, zice psihologul Ebbanghaus, dotate cu puteri analoage cu acelea ale omului, însă cu mult superioare acelora" (op. cit. pag. 260).

În China, precizează Addison, în opinia populară, spiritele părinţilor au puteri considerabile pentru a face binele sau răul, şi felul în care ele întrebuinţează această putere, depinde de felul în care sunt trataţi.

În conţinutul ideii de Dumnezeu, intră mai ales şi contribuţia sufletelor eroilor omenirii, a oamenilor eminenţi, superiori care au fost remarcaţi, admiraţi şi preţuiţi pentru binefacerile, invenţiile, isprprile lor, care au lăsat un nume ilustru şi chiar în tipul vieţii purtau în jurul capului aureola gloriei şi nimbul unui prestigiu excepţional.

Istoria popoarelor nu prezintă însă numai eroi binefăcători, au fost şi oameni care s-au servit de însuşirile şi puterile lor excepţionale, nu pentru binele omenirii, ci în contra ei, în folosul egoismului lor exclusiv şi împotriva interesului comunităţii. Odată decedaţi, însuşirile şi puterile lor de a face rău au fost la fel majorate, şi, din ştofa acestor suflete, s-a plăsmuit

anti-zeii, ca să zicem aşa, demonii, ideea de satana. În acelaşi amalgam intră desigur şi spiritele acelea care au fost considerate, neglijate de către cei în viaţă, cărora nu li s-a dat respectul şi ceea ce li se datora i care se răzbună, şi răzbunându-se, se deprind cu răzbunarea, se obişnuiesc a face rău, constituind antipodul zeilor binefăcători. Pe cât sunt zeii de buni, părinteşti şi generoşi, pentru cei în viaţă, pe atât sunt demonii de răi, haini, duşmănoşi, – reflectând în răutatea şi duşmănia lor răutatea şi duşmănia oamenilor – Din contră, în bunătatea şi părintească grijă a zeilor, se reflectă bunătatea, dreptatea şi generozitatea oamenilor, practicate între ei şi către sufletele părinţilor decedaţi şi ale strămoşilor.

În genere, fiii respectă sufletele părinţilor decedaţi tot atât de mult cât îi respectau în viaţă fiind. Prin acest respect filial, ei şi-i dispun binele, ca să vină în sprijinul lor. De aici a rezultat cultul zeilor aşa-zişi dlimanes;

cultul lor este, de fapt, cultul strămoşilor veneraţi ca paznici ai căminului.

Iată, cu privire la aceste chestiuni, un rezumat succint al datelor culese de James Frazer, savantul englez, a cărui competenţă în această materie este notorie. La popoarele înapoiate, se urmăreşte cu orice preţ satisfacerea spiritelor desincarnate şi se evită cu orice preţ de a li se aduce vreo ofensă, căci ele pot trimite împotriva oamenilor în viaţă, seceta, boala şi foametea; şi o pot face uşor şi în tot momentul, dacă nu li se fac sacrificii sângeroase de oameni şi de animale. Mai trebuie de asemeni să li se adreseze din belşug laude şi măguliri, ca şi cum ar fi în viaţă, căci moartea nu schimbă de loc firea acestor strămoşi. De obicei, însă spiritele lor sunt tratate potrivit cuputerea de care dispun şi cu bunătatea sau răutatea caracterului lor. Cum, de obicei, spiritele sunt răutăcioase, oamenii se trudesc să le gonească şi să-şi protejeze casa de amestecul lor

inoportun. Se caută, dimpotrivă, protecţia spiritelor puternice, a căror mânie trebuie înlăturată, prin invocaţii, omagii şi rugăciuni, iar acelor spirite, de la care nu este nimic de aşteptat, nu li se datorează niciun fel de omagiu.

Spiritul unui om eminent păstrează şi după moartea lui puterea şi facultăţile din timpul vieţii, însă crescute. Astfel, umbra lui este foarte puternică atâta timp cât şi-o amintesc cei rămaşi în viaţă, care îi solicită sprijinul şi îi dedică un cult. Puterea sa este şi mai mare dacă, în timpul vieţii, ea provenea din raporturile ce-l legau de spiritele celor morţi înaintea lui. Cei morţi de curând au mai multă putere şi acţiune. Se venerează ca zei sufletele şefilor bravi şi onoraţi în timpul vieţii lor, li se aduc ofrande şi li se solicită ajutorul în război, la vânătoare ca şi pentru recolta orezului.

Se întâmplă chiar ca, adesea, în unele triburi, cultul zeilor să fie lăsat pe al doilea plan şi să treacă înainte

cultul spiritelor. Li se atribuie acestora un drept de proprietate asupra fructelor pământului şi, de aceea, li se oferă din ele mai înainte ca cei rămaşi în viaţă să-şi ia partea lor şi să guste din ele. În sfârşit, părerea generală este că spiritele, ca umbre şi onracole, pot comunica cu cei în viaţă şi le pot procura ştiri preţioase, care altfel ar fi inaccesibile inteligenţii omeneşti.

Că spiritele celor morţi au darul de a prevedea viitorul şi a cunoaşte lucrurile ascunse, necunoscute de nimeni, pe care le comunică adesea celor ce sunt în viaţă, este în general admis". La sălbatici, zice Guyau, un om popular este ca şi un zeu, sau puţin lipseşte; la civilizaţi, este un om de talie supra-umană, un instrument al providenţei" (op. cit. pag. 216)". În triburile din Congo, un om care distrage prin superioritatea darurilor sale intelectuale sau prin curaj,

este un favorit al spiritelor".40" Oamenii puternici, care au decedat, exercită continuu o acţiune şi au dreptul să fie adoraţi" Soederblom id, pag. 29).

„Evhemerismul din timpul elenilor, care vedeau în zei nişte regi şi înţelepţi de altă dată, par să reapară din nou. Orfeu, poetul mitic din Tracia, devenit un fondator de religie… Eu cred, zice Soederblom, că, îndărătul eroului pe jumătate sau în întregime zeificat al atâtor legende şi îndărătul legendei care s-a format cu timpul, stă, realmente, o viaţă de om". (ibid)

Profesorul L. Pelet a subliniat, ca un act obişnuit şi azi „divinizarea persoanelor istorice, care au adus omenirii descoperiri utile, servicii comunităţii şi noi valori spirituale puse în evidenţă" Les sentiments religieux et la religion, pag. 105)". În Indii, toţi oamenii iluştrii posedau cel puţin un fel de infuyie de esenţă divină; Brahmanii, îndeosebi, sunt într-un sens

---

[40] Soederblom - „Dieu vivant dans l'Histoire, pag.23

reprezentări umane ale lui Brahma, şi pentru aceasta, ei primesc reverenţa" V. Infra). Confucius consideră că instrumentele civilizaţiei sunt de origine spirituală, căci ele provin din aplicarea unor idei, şi când ele servesc oamenilor în viaţa zilnică, aceştia se minunează şi zic că sunt opera lui Dumnezeu".41

Faraonii din Egipt erau fii de zei, ai lui Horus şi Ra, sau direct al zeului Ammon, din cauza puterii excepţionale pe care o exercitau asupra oamenilor şi lucrurilor, întocmai cum Salmanazar, din Assiria, fiu al lui Marduck, era divin, dacă nu chiar zeu.

La o sută de ani după David, observă Kellett, scriitorii timpului ne dau un portret al lui Jehovah, care ni-l reprezintă ca pe un supra-David, sau un Harun-al-Rashid, un om ca oricare altul, tot atât de uman ca şi Zeus al lui Omer, nedeosebindu-se de alţi oameni decât prin excedentul său de putere, un om dotat

---

41 E.Kellet – A short histori of Religion, pag.398

cu puteri magice. (op. cit. pag. 48). Între zeii şi regii încă în viaţă, nu este, în fond, altă deosebire decât ceea care există între sufletul unui rege decedat şi acelaşi în viaţă fiind, căci acel suflet poate şi ştie mult mai multe lucruri de cât regele trăind.

„Când defunctul era un rege, ca Agamemnon, sau un el de trib, ca Achiles, era adorat la mormântul său, ca o divinitate chtonică sau subterestră. Mormântul său era centrul social şi religios al tribului al cărui strămoş se pretindea că este". E. Kellet, op. cit. I. Pag. 122). De altfel, că un Alexandru Machidon a fost zeificat – căci, depăşind prin geniul său limitele impuse naturii umane, micşorase distanţa dintre vei şi oameni – arată cum şi de ce regii şi împăraţii puternici erau socotiţi divini sau chiar zei. De regulă, zeificarea era un act spontan, necalculat. Însă, divinizarea lui Alexandru Machidon a fost premeditată, cu bună ştiinţă. Un demetrios de Poliorketes, care, în 307, liberă Atena, cucerită de

Casandru, pe contul lui Ptolemeu, era declarat fiu al lui Poseidon atotputernic şi al Afroditei. Antigona şi Demetrios au fost proclamaţi zei salvatori. Theei sotires". În vremea aceea lumea aspira la o epihanes theos, divinitate revelată, prezentă, vie şi oamenii erau dispuşi s-o descopere în bărbaţii eminenţi ai vremii" Soederblem, op. cit. pag. 354).

Zeificarea devine însă o practică sistematică cu Cezarii de la Roma. Cât timp ei erau în viaţă, li se ridicau şi dedicau temple şi un cult. August şi Traian au fost proclamaţi zei mântuitori şi binefăcători ai lumii întregi, deoarece ei au adus binefacerile păcii şi ale ordinii printre popoarele de pe pământ. Nimeni n-a fost înălţat mai sus, în această privinţă, decât August, care a fost identificat oarecum cu Jupiter.

Pintre filosofii cărora li s-a dedicat un adevărat cut, se pot cita doi care sunt tipici: Epicur şi appolonius de Tyana. Epicur era adorat înainte chiar de a muri.

Învăţăturile lui au produs impresia unei adevărate liberări de sub opresiunea pe care o exercitau prejudecăţile asupra oamenilor". Cultul care reunea pe epicurieni într-o fraternitate reală, cult pe care discipolii lui Epicur îl păstrară şi după moartea lui", trebuieexplicat totuşi prin influenţa ce avea persoana sa". Appolonous de Tyana era chemat fiul lui Zeus". El avea conştiinţă că posedă, graţie legăturilor lui cu divinitatea, puteri supranaturale, care, de altfel, erau subordonate legilor morale. Trebuie să fii bun ca să obţii ceva de la Zei. Ne înclinăm înaintea nobleţii caracterului său, pe care l-au recunoscut de o potrivă şi Părinţii Bisericii ca şi neo-platonicienii. Oricum, appolonius dădea contemporanilor săi impresia de a fi aproape de zei" Citat de J. Chevalier, op. cit. pag. 194)

La Dumnezeul suprem, monoteia şi transcendent, nu se ajunge decât prin ridicarea la asimptot a noţiunii de zeu, a cărei geneză origine şi natură am prezentat-o,

în rezumat, în paginile precedente. Cum s-a produs în istorie acest să ridicare la asimptot a noţiunii de Dumnezeu, ca să dea pe Dumnezeu transcendent, unic, omnipotent, omniscient, omniprezent, şi care este în acelaşi timp perfecţiunea morală?

Vom rezuma aici concluzia la care am ajuns în studiile noastre anterioare cu privire la această chestiune.

Nu vom aminti discuţia dacă monoteismul este obiectul unei revelaţii primitive, pentru că se găseşte adesea la popoarele cele mai iânapoiate, sau este rezultatul unei laborioase şi îndelungate evoluţii progresive. Destul este să spunem că istoria a constatat, la un moment dat, în antichitatea clasică, că politeismul era dominant la toate popoarele şi că monoteismul este rezultatul unei evoluţii care, prin sineretism, de la politeism, a dus la concepţia şi adorarea unui zeu unic. Politeismul nu exclude de loc faptul că, la început,

popoarele, întrucât descindeau din omul ceresc al ipotezii noastre, nu adorau decât un zeu unic şi erau deci monoteiste, graţie unei revelaţii primitive, primite de la strămoşul omenirii, pe care îl reprezenta Dumnezeul monoteist. Zeii naţionali reprezentau idealul cetăţenilor şi popoarelor care-i adorau şi erau specializaţi după caracterul cetăţilor şi popoarelor respective, mai ales că, după teoria efemeristă, ei erau adesea eroi şi strămoşi divinizaţi ai acestor cetăţi şi popoare.

Două ipoteze se pot face în această privinţă:

a) Politeismul este rezultatul corupţiei revelaţiei monoteiste iniţiale, care s-a păstrat prin tradiţie multă vreme şi, apoi, s-a corupt şi a degenerat în idolatrie şi în superstiţie politeistă, odată cu regresarea descendenţilor omului ceresc scoborât pe pământ;
b) La politeism, s-a ajuns numai în cursul procesului

istoric de cuceriri şi anexiuni, în care popoarele mai puternice cucereau şi anexau cetăţi şi popoare pe calea armelor sau prin comerţ şi asociaţii paşnice. Când mai multe cetăţi şi popoare au fost reunite sub dominaţia asiriană, persană, apoi romană, zeii aucirculat liberi în cuprinsul imperiului realizat şi au putut să se întâlnească şi să rămână să conlocuiască mai mulţi în aceleaşi cetăţi. Când însă acel imperiu a început să se organizeze, să se unifice şi să se centralizeze, a început în acelaşi timp un proces de unificare, de sincretism a diferitelor divinităţi, care se acumulaseră în diferitele cetăţi şi la diferitele popoare şi în conştiinţele persoanelor particulare sau oficiale, care se iniţiau în acelaşi timp la mai multe rituri şi mistere.

Împăratul Alexandru Sever avea în oratoriul său şi

adora deopotrivă pe Christos, pe Orfeu, pe Avram şi Appolonius de Tyana. Aceste divinităţi se suprapuneau şi se supuneau între ele, în aceeaşi cetate şi în conştiinţe şi, printr-un proces psihologic şi logic de asimilare, abstracţiune şi generalizare, cugetarea raţională le contopea într-una singură, care era Dumnezeul unic şi suprem al religiilor monoteiste.

Cugetarea raţională descoperea că diferitele divinităţi nu erau decât variante, ipostaze diferite ale aceleiaşi divinităţi, adorate diferit, sub nume diferit, în diferite localităţi şi sub înfăţişeri diferite, după loc, timp şi după felul de a fi al popoarelor şi cetăţilor care-i adorau Zeii erau, cu alte cuvinte, personificări diferite ale diferitelor atribute şi funcţiuni ale aceluiaşi zeu unic, sau reprezentări ale diferitelor aspectesau forţe divinizate ale naturii. Poseidon era zeul mării, Hefistos Vulcan), zeul focului, Apolon, soarele, Demeter, pământul. Divinităţile aceluiaşi panteon nu erau în

definitiv de cât numele diferite ale aceluiaşi zeu. Astfel, luna, care se chela Isis, Lucina, Deana, Trives, Hecate, dă naştere la atâtea zeităţi câte nume purta. Nomina deveneau numina. Procesul de asimilare şi abstracţie raţională, graţie procesului de centralizare, a condensat toate divinităţile naţionale şi a dat noţiunea de Dumnezeu monoteist al creştinătăţii. Monoteismul este în religie ecoul sau echivalentul monarhiei imperiale, precum politeismul corespunde regimului republican de la Atena şi de la Roma anteimperială. Centralizarea politică aduce centralizarea religioasă. De aceea, zeul unic şi suprem este sinteza diferitelor divinităţi care l-au precedat şi pe care le înlocuieşte.

Monoteismul popoarelor primitive, pe care-l constată ştiinţa comparată a religiilor, confirmă şi verifică ipoteza noastră asupra originii cereşti a omului. Acest monoteism n-are sens decât în cadrul acestei ipoteze.

Dumnezeu Tatăl şi Dumnezeu Împărat

Ce concluzie putem trage din constatările aici rezumate asupra genezei ideii de Dumnezeu, cu privire la ipoteza ce am anunţat asupra originii omului pe pământ?

Aceste constatări confirmă ele teza noastră că oamenii descind dintr-un pelerin interplanetar, coborât pe pământ?

Credem că nu exagerăm afirmând că n-am putea dori o verificare mai completă, o demonstrare mai vădită a ipotezei noastre de cât cea pe care ne-o procură aceste două foarte importante constatări:

Cultul părinţilor decedaţi şi al strămoşilor este punctul de plecare şi temelia religiilor, căci noţiunea de Dumnezeu nu este altceva decât spiritul strămoşilor, al şefilor de popoare şi cetăţi, al eroilor binefăcători, divinizaţi. Ce poate fi atunci mai logic şi mai firesc de

cât că oamenii să-şi imagineze pe Dumnezeu după chip-ul şi asemănare, dat fiind că zeii nu sunt decât spiritele strămoşilor şi eroilor divinizaţi, deci umbre şi imagini ale acestora, făcute din substanţă vaporoasă ca aerul. În divinizarea strămoşilor, se dovedeşşte implicită originea supraterestră a strămoşului primordial al omenirii pământene.

Tendinţa de a majora puterile şi însuşirile spiritului celui decedat, atribuirea unei superiorităţi excepţionale spiritului strămoşilor asupra generaţiilor care descind din ei. Credinţa în superioritatea acelora, în putere, cunoştinţe şi abilitate asupra acestora, nu ete totdeauna sigură şi, în ce priveşte ştiinţa şi cunoştinţa generaţiilor ulterioare, este de presupus mai curând contrariul pentru că ştiinţa şi tehnica progresează cu timpul, nu regresează. Această credinţă, pe care am văzut că este universală şi constantă, nu poate avea altă semnificaţie şi explicare decât pe aceea că ea prelungeşte, păstrează

şi în decursul veacurilor amintirea superiorităţii în putere, în ştiinţă, în cunoştinţă practică, a primului sau primilor veniţi pe pământ, pe care le deţineau de la o civilizaţie superioară, realizată pe planeta lor de origine. De aici derivă şi tendinţa constantă de a majora însuşirile sufletului oricărui decedat în genere, de a le crede superioare celor pe care le-a posedat în timpul vieţii.

Explicarea genialităţii, a superiorităţii excepţionale, de care dau probă eroii istoriei, titanii omenirii, marii poeţi, artişti, cuceritori, filosofi, proroci, sfinţi etc., nu poate fi alta decât faptul că, graţie jocului legilor mendeleene ale credităţii, în fiinţa lor s-a recuperat cel mai mult posibil din ereditatea cerească a omenirii. În ei, de sigur, elementele eredităţii supraterestre trebuie să domine pe ale eredităţii pământene; în ei se recuperează şi deci se regenerează şi se realizează cerescul divin în

umanul terestru. Divinizarea lor este justificată şi perfect fondată tocmai pentru că, în ei, se concentrează maximum de ceresc divin posibil.

Când mitul biblic istoriseşte cum Dumnezeu a suflat, în nările lui Adam, spirit din spiritul său divin, povestea este adevărată, dar în acest sens că Dumnezeu făcând aceasta, n-a făcut decât să restituie lui Adam şi, prin el, omenirii, ceea ce deţine de la oameni, – spiritul divin nefiind decât spiritul oamenilor divinizaţi. Acelaşi lucru se poate spune despre monarhiile şi monarhii de drept divin, de origine divină. Într-adevăr cum Dumnezeu este spiritul monarhilor, mari şefi de iperii, împăraţi şi cuceritori de popoare, monarhiile sunt de drept divin, pentru că divinul şi zeii sunt de origine monarhică.

În ideea de Dumnezeu, există, propriu-zis, două aspecte sau elemente deosebite, însă ambele esenţiale: noţiunea de tată şi noţiunea de domn, împărat:

Dumnezeu-Tatăl şi Dumnezeu-Împărat sau rege, sau rege al regilor. Întrucât noţiunea de Dumnezeu are la bază spiritul părinţilor decedaţi şi al strămoşilor binefăcători ai omenirii avem pe Dumnezeu-Tatăl; întrucât, însă, în ideea de Dumnezeu intră spiritul eroilor istoriei al marilor cuceritori, şefi de cetăţi, de popoare, regi şi împăraţi, avem pe Dumnezeu împărat sau rege. Paternitatea este un atribut de o potrivă esenţial pentru ideea de Dumnezeu cum este şi domnia sau împărăţia. Dumnezeu-Tatăl corespunde persoanei particulare ca individ; Dumnezeu-Împărat corespunde omului social, grupului, comunităţii. Dumnezeu este tată şi părinte şi, în acelaşi timp, domn şi stăpânitor, adică atotbun şi atotputernic. Avem deci pe Dumnezeu tatăl ceresc şi pe Dumnezeu-Domnul ceea ce, în româneşte, vine ca un pleonasm, deoarece cuvântul Dumnezeu este contractarea a doua cuvinte: Dominus-Deus.

Dumnezeu-Tatăl este bunătatea, iubirea, caritatea;

„Dumnezeu-Domnul este puterea, dreptatea şi disciplina: Dumnezeu caritas şi Dumnezeu-Dominus ai dreptăţii şi ordinii.”. De aceea, se zice: Tatăl nostru care eşti în ceruri, vie împărăţia ta. Facă-se voia ta”. Părinte iubitor şi Împărat stăpân, iată ce este, în esenţa ei, ideea de Dumnezeu42

Caracterul transcendent şi spiritual al lui Dumnezeu şi al naturii omeneşti

Noţiunea de Dumnezeu este toate acestea, dar, mai întâi de toate, mai presus şi mai mult decât orice Dumnezeu este spirit.

Într-adevăr, spiritul omului, şi mai ales spiritul omenirii, este aproximativ ceea ce noi socotim că este

---

[42] Trebuie remarcat că aspectul de Dumnezeu, Domn și Împărat caracterizează mai mult confesiunea greco-orientală, pe cînd cel de Tată, în înțeles de iubire, caritate și comunitate, caracterizează mai mult catolicismul. Explicația probabilă este că imperiul, sediul împăratului, mutându-se de la Roma la Constantinopol, Cezarul bizantin a impus, noțiunii de Dumnezeu, nuanța de Domn și Împărat. De aceea, și localul de rugăciune se numește la greco-orientali, ***Biserică***, casa Împăratului, a Domnului, adică a ***Basileului***, pe când, la catolici, se numește ***eclesia***, adică casa comunității credincioșilor, care este și corpul mistic al lui Christos. La protestanți, Biserica se numește ***templu***, cum se numea Biserica zeilor păgâni.

Dumnezeu, cu deosebirea numai că Dumnezeu este considerat că realizează aievea ceea ce omul poate numai gândi, imaginea şi dori. Spiritul omenirii şi la limită chiar, spiritul unui om este aproape omniscient căci ştie şi va putea odată şti tot ce se poate şti, el este, în imaginaţie, omnipotent, pentru că, poate plăsmui cu gândul tot ce imaginaţia şi dorinţa lui îi inspiră. El este omniprezent pentru că, cu gândul, cu imaginaţia, străbate spaţiul şi timpul în toate direcţiile. Omul este şi poate fi, în spirit, adică cu gândul şi imaginaţia, tot ceea ce noi considerăm că este, în realitate, Dumnezeu. De aceea, putem zice că Dumnezeu este spirit şi este identic cu ceea ce este şi poate fi spiritul omului şi mai exact spiritul umanităţii. Cum este înţeles, de obicei, şi cum trebuie înţeles Dumnezeu spirit?

Spiritul se înţelege, în mod curent, aşa cum îl înţeleg primitivii, aşa cum îl înţeleg şi credincioşii culţi şi chiar filosofii spiritualişti: ceva care rămâne şi

supravieţuieşte decesului şi dispariţiei corpuui; adică, aşa cum am mai spus-oş sau vizibil, umbră şi imagine, însă încorporală, impalpabilă; sau ceva substanţial, dar atunci invizibil şi făcut dintr-o substanţă semimaterială, aeriană, ca aerul sau ca vântul, adică respiraţie sau spiritus. Această noţiune de spirit este făurită sub impulsiunea necesităţii de a nega, de a escamota moartea: Teroarea, groaza intolerabilă de moarte generează această noţiune pentru a face suportabilă viaţa, cu perspectiva statornică şi de tot momentul decesului, care, fără aceasta, este într-adevăr intolerabilă. Dispărând corpul, credincioşii îşi închipuie că spiritul continuă a vieţui încorporal, şi deci invizibil, ca ceva aerian şi vaporos, când vizibil, ca o o umbră sau o nălucă. Într-un cuvânt, spiritul poate trăi şi funcţiona, dezîncarnat, în aer, fără niciun suport. Spiritualiştii au această convingere în comun cu credincioşii şi cu primitivii şi oamenii de rând, sau fără cultură.

În opoziţie cu această concepţie a spiritului, se prezintă convingerea materialistă, care prezintă două nuanţe: materialiştii propriu-zişi şi spiritiştii. Pentru materialişti, chestiunea este simplă: Spiritul este produsul vieţii fiziologice, al corpului şi, mai precis, al creierului, care-i serveşte de suport şi de organ de manifestare, nefiind decât o funcţie a acestuia, aşa că, dispărând organul, dispare şi această funcţie, cum dispare orice funcţie fiziologică când omul a murit. Pentru spiritiţti, care, în fond, sunt şi ei tot materialişti, spiritul se materializează în aşa-zisul corp astral, care nu dispare la deces, ci supravieţuieşte şi serveşte de organ şi suport al spiritului. Cocepţia materialistă este în parte adevărată; concepţia spiritualistă este şi adevărată şi falsă, dar mai adevărată decât cea simplu materialistă şi de cât cea spiritistă.

Materialiştii n-au dreptate când spun că spiritul este produsul spontan al vieţii, dar au dreptate când afirmă

că, încetând de a trăi, corpul, sau dispărând organul, dispare şi spiritul ca funcţie a organului. Dar şi aici nu au dreptate în întregime, deoarece spiritul se păstrează după deces în creaţiile lui, când acestea au o valoare importantă, durabilă în memoria oamenilor, în istorie, când au modificat în mod trainic stări şi lucruri de interes general. În această privinţă, spiritualiştii au dreptate şi contra materialiştilor şi contra spiritiştilor. În contra materialiştilor, când refuză să admită că spiritul piere odată cu corpul şi, în contra spiritiştilor, când refuză să creadă în corpul astral, care poate fi invocat să învârtească şi să salte mobila dintr-o cameră întunecoasă, cu ajutorul, prin intermediarul, unui medium.

Adevărul nu este în niciuna din aceste trei concepţii, dar, luate câte trei laolaltă, se reconstituie adevărul. Materialiştii au dreptate: Spiritul este o funcţie specifică a creierului şi, când acesta dispare, cu tot

organismul, dispare spiritul ca funcţie. De altfel, după ei, spiritul prorpriu-zis nu există decât ca epifenomen, are tot atât de puţină realitate efectivă ca şi umbra şi halucinaţiile; fiind un epifenomen, este mai puţin şi decât un fenomen, care, el însuşi, nu este decât aparenţă. Materialiştii nu au dreptate când susţin că spiritul dispare, deoarece realitatea spiritului este păstrată şi afirmată de realitatea creaţiei lui, în conştiinţa oamenilor şi în istorie. Spiritualiştii au dreptate: Spiritul este o funcţie a creierului, dar creierul este numai sediu şi organul lui de manifestare. Ceea ce determină funcţia aceasta a creierului, nu este nici creierul, nici restul corpului, ci societatea, comunitatea, cu diferitele şi numeroasele ei instituţii. Ei au dreptate când susţin supravieţuirea spiritului după deces, dar nu arată cum, în ce formă, pe ce suport; afară doar de ideea vagă a unei materii încorporae, a unei substanţe imateriale, vizibilă sau invizibilă, ceva fără consistenţă şi fără existenţă

reală, ontologică.

Şi aici trebuie să recunoaştem că spiritiştii sunt pe urmele adevărului, că ei au, în fond, oarecum dreptate, dar nu în modul cum ei îşi închipuie, ci în modul cum ei practică sâmburele de adevăr care-i inspiră. Spiritiştii văd just când susţin că spiritul, ca să se manifeste şi să existe efectiv şi printre noi, are absolut lipsă de un corp material, de un organism uman şi de aceea îl şi socotim noi mai mult materialişti decât spiritualişti. Propriu-zis, ei sunt de două ori materialişti, căci dau spiritului, drept corp şi suport, corpul astral, şi, în acelaşi timp, îi mai dau, ca organ de manifestare, corpul uman al mediului, de obicei organismul unor nevropaţi şi istorici, al cărăr automatism este excepţional dezvoltat.

Când spiritualiştii susţin că spiritul supravieţuieşte după dispariţia corpului, este ca şi cum ar susţine că flacăra unei lumânări continuă să existe, după ce lumânarea a fost consumată sau a fost numai stinsă. Da,

flacăra poate să continue după ce s-a isprăvit lumânare, a sau dupăce a fost stinsă; însă numai dacă aprinzi din ea, în ultima clipă, o altă lumânare, sau dacă o reaprinzi, după ce ai stins-o, la o lumânare aprinsă.

— Este exact ceea ce fac spiritiştii: a să poată invoca spiritul cuiva decedat, le trebuie un mediu, predispus, în care spiritul invocat să continue flacăra stinsă prin deces; adică reaprind flacăra stinsă la o altă lumânare care arde şi luminează.

De altfel, aşa vedem noi continuitatea spiritului după moarte. El continuă să existe, cum am zis, în memoria altora, cu numele şi renumele ce lasă după el, în creaţiile lui în actele lui durabile; el poate lăsa urme scrise sau forule vorbite, care pot să-i actualizeze în memoria, în conştiinţa, celor ce rămân după dânsul; actele, creaţiile, descoperirile, invenţiile lui, trec în tradiţie, în istorie şi prelungesc existenţa lui spirituală, formând ceea ce am numit noi creditarea socială. Din

această ereditate se constituie spiritul generaţiilor viitoare, de la ea se aprind conştiinţele acestor generaţii; şi numai graţie acestei rereditări istorice, se poate manifesta ereditatea supraterestră. Fără ereditatea istorico-socială, ereditatea supraterestră (germenul divin din omenire) rămâne o simplă virtualitate socială, ca o luânare stinsă pe care trebuie s-o aprinzi ca să dea lumină; sau neasocială, ereditatea cerească se pierde; este ca şi cum n-ar fi; fără aceasta, aceea nu produce niciun efect.

Omenirea este ca un om care învaţă tot timpul şi niciodată nu moare, adică nu uită nimic, a zis Pascal. Primitivii aveau în fond dreptate în credinţa lor că spiritul omului nu dispare odată cu corpul, că rămâne ceva care-i supravieţuieşte. Rămân faptele lui bune, operele lui, întrucât sunt utile, bunul renume în memoria urmaşilor, care se transmite prin tradiţie şi generaţiilor viitoare. Spiritul este etern, însă schimbă mereu suportul

său vital şi se transmite generaţiilor viitoare; omul învaţă mereu şi omenirea nu uită nimic. Spiritul este deci nemuritor, însă în corpuri omeneşti muritoare.

Ca şi spiritu, corpul conţine, şi el, în cromozomii săi, o nemurire virtuală, căci, după teoria lui Weismann, celulele germinative sunt cu adevărat eterne. Ca şi spiritul, aceşti germeni uani, moşteniţi, după ipoteza noastră, de la omul supraterestru, tatăl omenirii, – aceşti germeni, zic, ca şi spiritul, trăiesc şi se transmit etern de-a lungul generaţilor; nemurirea lor este făcută din moartea indivizilor ce-i poartă. Deci, spiritul, ca şi aceşti germeni, cromozomii microscopici, care-i servesc de suport şi al căror produs el este, sunt deopotrivă eterni, intemporali şi în spaţiali. Flacăra spiritului nu moare niciodată, atât timp cât trăieşte omenirea. Iată de ce spiritul supravieţuieşte corpului.

Desigur, această supravieţuire nu satisface complet mintea noastră. Noi am vrea ca spiritul să

supravieţuiască oarecum substanţial şi efectiv, în afară de conştiinţa altora, pentru că noi nu putem concepe nimic care real şi existent, dacă nu este ceva material, pe care simţurile noastre să-l poată percepe, pipăi, vedea, auzi. Pentru noi, existenţa reală nu poate fi decât materială, substanţială, oricât de suţire, subtilă şi încorporală ar fi acea substanţă. Ne obsedează tot timpul ideea pe care şi-au făcut-o oamenii despre spirit şi ne este imposibil s-o depăşim, tocmai din cauzăcă noi nu cunoaştem decât prin simţuri, care materializează şi spaţializează tot ce concepe mintea noastră.

Dacă însă putem surmonta această înclinare, vicioasă, acest năravpe care ni-l impun simţurile, iată cum putem concepe raţional realitatea, existenţa spiritului. Spiritul este o activitate psihică; substanţa sa este formată din stări sufleteşti, idei, judecăţi, aşa cum o substanţă chimică, un corp, este compus din molecule şi atomi, electroni şi protoni. Acţiunea sa este cugetarea,

funcţiunea sa este cunoaşterea, raţiunea, inteligenţa, mintea.

Toate aceste elemente sunt imateriale, în spaţiale, însă au un substrat, un suport material, cerebral, dar ele nu sunt produsul acestui substrat. Ele sunt într-un altfel decât sunt lucrurile fizice, materiale; sunt tot atât, există tot atât de afectiv, dacă nu chiar mai efectiv, mai direct; deoarece şi lucrurile, obiectele, nu există decât prin noţiuni, imagini, idei; sunt stări fizice ale materiei pe care nu le cunoaştem decât indirect, prin stările noastre psihice. Singuru' spiritul este, propriu-zis şi este perceput direct, nemijlocit; lumea externă, lucrurile, sunt percepute prin stări psihice ale spiritului, sunt reprezentările noastre, ale spiritului nostru. Reprezentările noastre ne dau şi lumea reală şi lumea visurilor, care pare tot atât de reală ca şi cea reală; care, şi ea este făcută din aceiaşi stofă ca şi visurile; încât, de multe ori, nu eşti sigur dacă realitatea nu este un vis şi

visul nu este realitate. Modul de a fi modul de a exista real al spiritului este cu totul altfel decât modul de a fi al lucrurilor fizice, şi, de aceea, existenţa lui ne pare ireală, deoarece reale ne par, din obişnuinţă lucrurile materiale fizice.

Dacă, în acest mod propriu de a fi el însuşi, spiritul este înmaterial, adică diferit, opus, modului de a fi al lucrurilor materiale, – materia fiind compusă din molecule şi atomi şi spiritul fiind compus din reprezentări, idei, judecăţi, sentimente, acte şi stări de conştiinţă, care sunt adevărata materie a spiritului – aceasta nu înseamnă că spiritul imaterial poate exista şi funcţiona în vid, fără să aibă lipsă de un substract material organic, de un organism viu, care să-i servească de sediu, de suport, şi de instrument de acţiune şi de manifestare. Şi, de aceea, antropomorfismul religiilor pozitive este profund adevărat şi întemeiat, când reprezintă pe Dumnezeu spirit sub trăsăturile omului.

Omul individual este, într-adevăr, un atom de spirit făcut carne, încarnat; omenirea este încarnarea spiritului total, aşa cum Christos este verbul făcut carne, logosul încarnat.

— Cu această deosebire că, în omul Christos, se condensează omenirea întreagă şi, deci, în loc de un atom de spirit divin încarnat, ca în orice om, în omul Christos avel logosul, totalitatea spiritului făcut carne, adică spiritul integral. Dumnezeu, spirit integral, nu există concret decât încarnat în Christos şi în omenire; altfel nu există decât abstract, ca o abstracţie realizată, cum este spiritul spiritiştilor, idee tot atât de absurdă, cum ar fi concepţia noţiunii de cal, adică speţa cal, ca existând în afară de fiecare cal şi de toţi caii şi alături de ei, sau deasupra cailor, luaţi în totalitatea lor.

Mozaismul şi islamismul sunt în acest sens chimerice. Nu admit nici reprezentarea lui Dumnezeu spirit în imagini şi chipuri omeneşti cioplite, după cum

nu admit încarnarea lui Dumnezeu în Iisus Christos, aşa cum este în concepţia creştinismului.

Speţa cal există desigur în fiecare cal şi în toţi caii de azi, din trecut şi din viitor. Tot aşa este şi cu ideea de Dumnezeu-spirit. Se poate concepe ca abstracţie; însă, carerealitate şi concret nu există ca o invinitesimală, în fiecare om, şi integral în toată omenirea din toate timpurile, adică în comunitatea totală şi eternă a oamenilor, care este Biserica, corpul mistic, dar realist, al lui Christos.

Spiritul sau Dumnezeu, care este în el însuşi imaterial, adică ne-fizic sau matefizic, se vitealizează, se încarnează, infinitezimal, în omul individual şi integral în omenire şi în Christos. Aceasta înseamnă că diferenţa ireductibilă, ooziţia între materie şiviaţă, de o parte, şi spirit pe de alta, această opoziţie dispare; antinomia care se exprimă în ideea de transcendenţă se şterge, se risipeşte, şi spiritul se împacă şi convieţuieşte cu

materia în fiecare om şi în omenire, aşa cum s-a împăcat în logosul făcut carne; aşa cum, prin jertfa şi moartea corpului, Christos logosul a împăcat pe om cu Dumnezeu. Adică moartea reduce pe om la o existenţă de amintire în conştiinţa semenilor şi cum este şi existenţa lui Dumnezeu în conştiinţa omenirii.

Într-un singur mod spiritul există sub o formă concretă, care nu poate fi socotită ca o încarnare, ci, cel mult, ca un început de încarnare, această formă este celula infimă de gelatină transparentă, în care se găsesc cromozomii umani, înainte şi după momentul când se face fecundaţia ovulei feminine. Numai în acel moment, spiritul există deci concret, dar nu încarnat, şi pentru puţin timp; pentru că, chiar de atunci, începe procesul embriogenezei şi deci încarnarea progresivă a spiritului, în decursul dezvoltării intrauterine a embrionului şi, apoi, după naştere, în timpul copilăriei şi adolescenţii până la maturitate. Tot astfel, este şi cu embriogeneza

unei speţe oarecare. Speţa de cal, ca speţă, care este, ca atare, o abstracţiune există concretă în cromozomii care fecundează ovula, înainte şi după fecundare, când şi începe dezvoltarea embrionului, care va da un individ cal al speţei cal.

În ce priveşte naşterea şi creşterea unei persoane, ea se prezintă ca un proces de concretizare a unei abstracţiuni, care constă într-o încarnare progresivă a spiritului conţinut virtual în cromozomii emişi şi transmişi. Cromozomii sunt ca o schemă abia schiţată şi care se îmbogăţeşte cu detalii din ce în ce mai precise, mai concrete, care individualizează şi concretiyează schematismul schiţei. Procesul încarnării spiritului este acelaşi cu procesul creaţiei artistice, sculptură sau pictură, care începe prin o schiţă schematică, abstractă, pe urzeala căreia artisul brodează sau ţese notele concrete ale individualităţii tabloului, al bustului sau statuii. Care este, cine este artistul care plăsmuieşte

persoana umană conştientă, aceea în care funcţionează un spirit, o inteligenţă, o raţiune?

În faza vieţii intra-uterine, agenţii determinanţi ai procesului de dezvoltare sunt doi: a) tendinţele şi energia pe care le aduc cei 48 de cromozomi ai ovulei fecundate, putere şi tendinţe care constituie ceea ce numea Claude Bernard entelechia siteză a dublei ereditǎţi de la tată şi de la mamă, şi care dau modelul şi impulsul formării trăsăturilor schematice ale noului organism. Acesta trebuie să reproducă, să reconstituie progresiv tiparul părinţilor generatori. b) Condiţiile de tot felul în care organismul mamei trăieşte în timpul gestaţiei, condiţii, fie externe, deambianţă fizică, fie de ordine internă, de natură fiziologică. Aceste condiţii pot influenţa, altera sau accentua dezvoltarea, actualizarea virtualităţilor anatomice şi fiziologice ce zac în ovulafecundată în care potenţialul spiritului se păstrează intact, în formă latentă, căci, timp de nouă luni, cât ţine

gestaţia, şi câteva luni după naştere, nimic nuvine să-l declanşeze, spre a-l determina să se manifeste.

În timpul celor 9 – 10 luni de viaţă extra-uterină, aceşti doi agenţi continuă şi completează operaţia de reconstrucţie şi de modelare a noului organis, după tiparul părinţilor în trăsăturile asemănătoare, în cele esenţiale, ca şi în cele de detaliu şi particulare, accentuând progresiv asemănările şi diferenţele, acestea din urmă ca alterări superficiale, determinate de condiţiile sau de accidentele posibile ale aventurilor vieţii din aceste prime luni. De la 3 – 4 luni, sau un an, când copilul începe a articula primele cuvinte şi a se ridica în picioare, când mijesc şi zorile conştiinţei şi ale atenţiei, intervine ceea ce numim noi ereditatea socială, limba şi exemplul faptelor văzute, cu tendinţa de a le imita, rudimente de disciplină sau interdicţii sau experimente dureroase sau agreabile, care dezvoltă conştiinţa şi dau un conţinut spiritului. Cu limba pe care

o învaţă în familie, cu tendinţa de a imita, în jocul şi jucăriile lui, actele văzute, spiritul copilului se nutreşte cum se nutreşte corpul lui din laptele supt de la sânul mamei şi din alimentele ce i se dau, preparate pentru el, – limba grăită este laptele spiritual pe care-l asimilează, spre a-şi nutri întreţine şi dezvolta spiritul. Tendinţa de a imita actele şi aceea de a asimila cuvintele, cu înţelesul lor, sunt două apetituri ale spiritului, care sunt însăţiabile, avide de satisfacţii, cum sunt foamea copilului de lapte şi mâncare.

Pe măsură ce creşte copilul, cei trei atenţi formatori continuă concomitent să dezvolte corpul, să nutrească ai să încarneze spiritul în corp, însă agentul cel mai activ şi care începe de atunci a opera exclusiv, pentru alimentarea dezvoltarea spiritului, este ereditatea socială, al cărui vehicul ete limba, ochiul şi urechea. După ce, fiziologiceşte, individul este format, rămâne activă şi operantă singură ereditatea socială, tradiţia,

educaţia şi – graţiei limbii, cuvintelor – instrucţia, asimilarea cunoştinţelor ştiinţifice, care nutresc, îmbogăţesc, completează, complică conţinutul spiritului, deşteptând, declanşând şi actualizând virtualitatea spirituală moştenită inspecificitatea cromozomilor umani. Oricât ar interveni ereditatea socială asupra unei fiinţe de altă speţă, acţiunea ei este inoperantă, nulă, deoarece ereditatea spirituală specifică cromozomilor umani îi lipseşte şi ereditatea socială, disciplina, exemplul, n-au ce deştepta şi ce declanşa. Pe măsură ce conţinutul spiritului se îmbogăţeşte, se complică şi se completează, el se diferenţiază, se ordonează şi se individualizează: căci, pe măsură ce spiritul lui îşi asimileavă fondul comun al eredităţii sociale, el îl modifică, prin poziţia unică ce-o ocupă, dând o anume dezvoltare, o anume turnură şi conţinut conştiinţei spiritului, facultăţilor şi activităţii lui practice, care-l constituie în persoană originală, în eul său propriu, unic,

ireductibil.

Marele artist care sculptează conştiinţa, personalitatea spirituală a omului, este această trinitate cauzală: ereditatea specific umană, fiziologico-spirituală a cromozomilor umani, mediul ambiant, fizic şi fiziologic, şi ereditatea socială.

Încarnarea spiritului în om şi în omenire.

Ajuns la maturitate, omul în care s-a încarnat spiritul dezvoltă şi fructifică toate virtualităţile spirituale ce conţin în măsura în care condiţii prielnice i-o permit şi în raport cu energia congenitală a tendinţelor moştenite, în cazul când organismul fiziologic este normal, sănătos şi, în acelaşi timp, mai mult sau mai puţin plastic, instabil, pentru a facilita sau îngreuna asimilarea eredităţii sociale. Cu aceasta se încheie procesul creării şi încarnării spiritului.

Când vine bătrâneţea cu ea începe procesul

contrariu un proces de degradare, de regresiune şi de degenerare, care constituie senilitatea, şi care se poate compara cu procesul logic de abstracţiune, dând o reprezentare schematică în care nu intră decât ceea ce în comun exact la fel operează procesul senilităţii, mai întâi şi apoi decesul. Senilitatea reduce, elimină, achiziţiile, cunoştinţele cele mai recente şi complexe, aduce regresarea facultăţilor spiritului, le simplifică, le reduce la funcţiile lor elementare, până la intervenţia morţii operează abstracţia decisivă, abstrage, separă corpul de spirit, eliminând corpul cu toate particularităţile care încarnau şi concretizau spiritul.

Cu moartea, procesul abstractiv şi reductiv încetează, spiritul, rămas fără substrat corporal, rămâne desâncarnat; nu însă în înţelesul pe care am văzut că-l dau spiritualiştii şi spiritiştii. Spiritul, în momentul decesului, trece din corpul în care s-a încarnat în domeniul istoriei, se continuă în memoria urmaşilor, a

generaţiilor viitoare.

După cum naşterea taie nodul ombilical al organismului nou-născut, pentru ca el să poată trece de la ereditatea fiziologică la cea socială, spirituală, moartea, la rândul ei, taie nodul ombilica, care leagă spiritul de corp, pentru ca acesta să poată trece, desâncarnat, şi să trăiască în memoria oamenilor şi în istorie, sau în activitatea lui înscrisă trainic în materia durabilă.

Corpul restituie naturii elementele ce a primit de la ea; spiritul restituie societăţii elementele ce a primit de la comunitate, crescute cu aportul eredităţii sale, care constă în creaţiile lui, pe care memoria celor ce rămân în viaţă, tradiţia sau istoria le reţine, sau le uită şi le elimină, în măsura valorii, a importanţei ce rezintă. Astfel, spiritul se păstrează, se eternizează în creaţiile lui, care sunt materializări ale fiinţei lui, sau în memoria generalţiilor viitoare, sau în legende şi în istorie. El

continuă să supravieţuiască, dar nu în astral sau elemental, ci în ceva sau material, sau psihologic, dar nu se poate manifesta şi nu acţionează decât inspiritul celor ce rămân după el.

În această privinţă, este un sâmbure de adevăr în practica spiritiştilor, care presupune că spiritul se manifestă prin persoana unui mediu. Eroarea lor este că cred, ca şi credincioşii inculţi şi spiritualiştii culţi, că spiritul poate exista şi în vid, fără să aibă suport măcar corpul şi spiritul celor care trăiesc, sau un substrat material, opera creativităţii lui.

De altfel, spiritul spiritiştilor este departe de a avea o existenţă eternă; el nu supravieţuieşte celor două sau trei generaţii – a lui şi a celor ce vin după el. Aceştia îl pot chema, pentru că-l ştiu. Generaţile viitoare care vor fi pierdut amintirea lui, nu-l vor mai putea chema niciodată prin intermediul mediului, în care se încarnează în mod obişnuit spiritele. Singurele

personalităţi ilustre, care au trecut în istorie, mai pot fi evocate de spiritişti; în simb, existenţa spiritelor creatoare se eternizează în operele ce au creat, pe măsura valorii acestor opere, care se leagă de numele lor şi de care vor fi re-evocate veşnic, cât va trăi omenirea.

Aceste două procese nu operează, însă, izolat sau succesiv, ci concomitent. Când începe să opereze procesul de regresiune şi simplificare al bătrâneţii, generaţia tânără se ridică din dezvoltarea cromozomilor emişi de generaţia care îmbătrâneşte, şi spiritul uman se încarnează în ea, pe măsură şi simultan ce se dezîncarnează în aceasta din urmă şi sub influenţa ei, care exercită asupra noilor generaţii acţiunea eredităţii sociale – cea care declanşează în ele virtualităţile spirituale, le actualiyeavă şi le nutreşte.

Spiritul generaţiei tinere se aprinde la facla spiritului generaţiei ce o precedează şi i-a dat viaţa.

Ceea ce se întâmplă cu spiritul omului, luat

individual, se întâmplă cu spiritul omenirii în totalitatea ei. În ipoteza noastră, pelerinul ceresc, coborât pe pământ, a suferit, din punct de vedere spiritual, un proces de sărăcire, de simplificare, de reducere a tuturor însuşirilor şi cunoştinţelor cu care era înarmat, câştigate prin ereditatea spirituală-fiziologică şi prin ereditatea socială ce a părăsit de pe meleagurile de pe care a plecat. Nu i-au rămas decât elementele mai esenţiale şi cele mai simple ale spiritului, golit de noţiunile şi de cunoştinţele ştiinţifice şi tehnice.

În timpul vieţii, pe pământ, a primei şi a celei de-a doua generaţii, spiritul său a fost despuiat, prin uitare şi desuetudine, de toate mijloacele tehnice şi de cunoştinţele pe care le poseda, şi redus la formele cele mai simple ale inteligenţei şi conştiinţei. Acest proces de abstracţie, de despoiere, de sărăcire, de simplificare sau degenerare destul de rapidă, chiar bruscă, care are analogii cu procesul senilităţii şi al morţii, şi, deci, a

contrastat cu procesul lent şi laborios al progresului, al formării şi al încarnării spiritului în omenire, în cursul istoriei care durează de sute de secole şi va mai dura secole.

Într-adevăr, dacă, în ipoteza noastră, omul venind pe pământ, a pierdut beneficiile eredităţii sociale, păstrând însă toate virtualităţile spirituale în stare latentă, evoluţia istorico-socială, care a creat civilizaţia şi progresul omenirii pe pământ, n-a făcut decât să reconstituie civilizaţia şi ereditatea socială pierdută. Istoria omenirii este o operă de formare, de reconstrucţie şi de reîncarnare a spiritului dezîncarnat, sărăcit, anemiat şi retrograd, din cauza căderii bruşte a nivelului spiritual şi material al omului, scoborât şi nevoit să trăiască în condiţiile de viaţă ce a găsit pe pământ, cădere care a suprimat, în scurt timp, tot aportul civilizaţiei în care trăise strămoşul său supraterestru.

Întrucât acest proces al istoriei şi civilizaţiei

pământene reconstituie pe omul ceresc, tată omenirii pământene; şi întrucât acest pelerin supraterestru reprezintă echivalentul ideii de Dumnezeu spirit, urmează ca procesul evoluţiei progresive a civilizaţiei este un proces de încarnare a spiritului, adică a lui Dumnezeu, în omenirea pământeană –, Dumnezeu nefiind decât spiritul încarnat sau logosul făcut carne.

Putem acum să precizăm mai bine cum trebuie să înţelegem moţiunea de Dumnezeu, după ce am văzut geneza ei, modul în care se constituie procesul de abstracţie şi de concretizare al cărui produs este.

Prima ipostază a trinităţii creştine, Dumnezeu creatorul, am văzut că o pute identifica cu spiritul, înţeles ca o abstracţiune, pură existenţă abstractă, încorporală, ireală. Sfântul spirit este spiritul dezîncarnat, dar realizat oarecum în ceva material sau psihic, ceea ce am primit noi ereditate socială, comunitate şi caritate sau ibire. Dumnezeu fiul, sau Iisus

Christos, l-am identificat cu spiritul încarnat, verbul sau logosul făcut carne. Or, spiritul nu există încarnat decât în om, dar infinitezimal, şi integral în omenire. Christos este viziunea ce avem despre omenirea din toate timpurile, în care este, ca şi în Christos, încarnat spiritul integral infinit. Christos, este prin urmare, Dumnezeu adevărat, real, concred, adică încarnat, spiritul, logosul făcut carne, adică încorporat în comunitatea totală a oamenilor din toate timpurile, comunitatea sau eclesia fiind considerată de teologi drept corpul mistic al lui Christos. În fond, antropomorfismul, reprezentarea lui Dumnezeu sub figură umană, este legitimă, dacă este adevărat că Dumnezeu este personificarea spiritului uman, adică, mai exact, a spiritului umanităţii organizată într-o comunitate şi Dumnezeu nu este şi nu poate fi decât spirit, şi spiritul nu există în univers decât în omenire, – încarnat, parţial, în oameni şi integral în omenire. Tendinţa de a concretiza spiritul, de a-l

reprezenta concretizat sub chip de om, confirmă concepţia că spiritul nu există dezîncarnat, în aer, ci totdeauna are un suport material, corpora, un corp uman. Spiritul încorporal nu există decât pentru spiritiştii, care, şi acela, are trebuinţă de un mediu ca să existe şi să se manifeste. Antropomorfismul şi idolatria sunt instituţii mai profunde, mai adevărate decât concepţia ce-şi fac despre Dumnezeu filosofii spiritualişti. Mai contribuie, la reprezentrea concretă a lui Dumnezeu, şi faptul că oamenii şi popoarele nu pot concepe abstractul decât prin simboluri sensibile, concretizat, materializat, de simţuri.

Dumnezeu, personificare a idealului omenirii.

Aşa reprezentată, ideea de Dumnezeu nu va fi desigur nici pe gustul scepticilor empirici, după cum nu va fi nici pe placul credincioşilor unei religii pozitive şi ai doctrinei creştine tradiţionale. Empiriştii, care nu cred

decât în ceea ce le cade sub simţuri, în ceea ce pot vedea şi pipăi, – căci chiar simţul intern, experienţa interioară, le pare suspectă – nu pot admite existenţa lui Dumnezeu, cum nu admit nici existenţasufletului sau a spiritului, care, ca şi Dumnezeu, nu este existeţă palpabilă şi vizibilă. Totuşi, aceşti epirici cred în conştiinţa lor personală şi chiar în conştiinţa socială sau naţională, care este impersonală: cred în inteligenţa sau raţiunea lor, în eul lor, deşi conştiinţa personală, ca şi cea impersonală, raţiunea şi eul nu sunt nici vizibile nici palpabile, căci ceea ce este vizibil şi palpabil nu este decât corpul, care este încarnarea eului şi a conştiinţei. Dacă ei ar fi cât de puţin consecvenţi cu ei înşişi, empiriştii ar trebui să admită existenţa spiritului şi deci a raţiunii şi a lui Dumnezeu, a căror încarnare este parţial, atomic, în corpul fiecărui om, şi, total, în corpul totalităţii omenirii.

Emmpiricii, chiar cei mai sceptici, vorbesc însă

despre ideal şi idealuri, şi unii din ei sunt oamenii cei mai idealişti. Îl concep, de sigur, ca ireal, însă cred şi admit că idealul se poate realiza, şi chiar năzuiesc şi se ostenesc să-l realizeze. Idealul este o idee îmbrăcate în afectivitate, dorinţă, speranţă şi, este fructul unui proces de idealizare, care se confruntă cu procesul abstracţiunii.

Realizarea idealului este întocmai încarnarea ideii abstracte, care este un proces de sens contrari abstracţiunii, şi analog, cum am mai spus, procesului de creaţie artistică. Între noţiunea unui arbore şi între arborele pe care-l reprezintă pânza unui pictor, este diferenţa dintre idealul abstract şi idealul realizat. Între Venus de Millo şi Appolon de Belvedere şi între vizitatoarele şi vizitatorii care-i admiră, este aceiaşi diferenţă ca între idealul realizat şi realizarea comună, ne-idealizată. Între om şi Dumnezeu-spirit există acelaşi raport ca între ideal şi realitate, – Dumnezeu fiind o

idealizare supremă, la maximum, a ideii de om, în sensul că Dumnezeu este dotat cu aceleaşi atribute ca şi omul, cu deosebirea că acele atribuite sunt mărginite la om şi nelimitate la Dumnezeu. Omul ete mărginit în spaţiu şi timp, Dumnezeu este etern şi în spaţial, infinit; Dumnezeu este omnipotent şi omniştient, omul posedă o putere şi o ştiinţă prea mărginite; în fine, Dumnezeu este perfecţiunea şi omul imperfecţiunea.

Abstracţia şi idealizarea contau, aici, în a scoate pe om din timp şi spaţiu şi a reduce tot ce-l limitează în atributele lui, tot ce-l materializează şi îl concretizează. Însă, în genere, abstractul se poate concretiza şi idealul se poate realiza. Procesul istoric al omenirii constă tocmai în progresul civilizaţiei, a cărei ţintă este să realizeze idealul, săconcretizeze abstracţiunea, spiritul, deci să umanizeze, să încarneze divinul. De altfel, orice expresie verbală este, în fond, o încarnare, o materializare a unei idei, a unui conţinut spiritual, cum

orice operă de artă este încarnarea unei idei sau concepţii abstracte.

Dar zicem că ideea de Dumnezeu, astfel, reprezentată, nu satisface nici pe credincioşi, şi pe ei chiar mai puţin. Bergson se întreba dacă este ceva comun între Dumnezeu, conceput de credincioşi, şi între Dumnezeul filosofilor. Într-adevăr, credinciosul obişnuit are nevoie de un dumnezeu persoană reală, concretă, pe care, măcar că nu-l vede decât în icoane, să-l roage, să-l adore, căruia să i se închide şi, în schimb, să-i poată cere ajutor, asistenţă, consolare; de la care să spere, şi căruia să-i ofere prinos; care să vadă faptele lui bune şi să-l recompenseze, şi faptele lui rele să le ierte. Omul credincios, din această categorie, crede în Dumnezeu, în realitatea concretă, în existenţa corporală a lui Dumnezeu încarnat, cu toate puterile sufletului său şi, în special, cu toată puterea dorinţelor, trebuinţelor şi speranţelor lui.

În viaţa noastră zilnică, experienţa cea mai obişnuită este să luăm dorinţele şi speranţele noastre drept realităţi, şi tot ce dorim credem că trebuie să fie sau ar trebui să fie şi real, realizabil, dacă nu chiar real. De altfel, tot ce a realizat omenirea, a fost ceva dorit de oameni; sunt şi au fost dorinţe realizate, aşa că dorinţa ete substanţa lucrurilor realizate de omenire. Actul de credinţă în realitatea şi în existenţa lui Dumnezeu este actul prin care luăm credinţele noastre drept realităţi, cum se întâmplă zilnic oricui. Cum să nu credem realitatea lui Dumnezeu, care este credinţa în realitatea tuturor dorinţelor noastre, luate drept realităţi? De aceea, fundamentul credinţei în Dumnezeu este inebranlabil. Sunt realităţi concrete, a căror existenţă este mai puţin reală; adică credinţa în realitatea lor ete mai mică, mai nesigură de cât credinţa în Dumnezeu.

Raporturile dintre Dumnezeu şi oameni.

Desigur, Dumnezeu, spirit abstract, şi chiar Dumnezeu spirit încarnat, aşa cum noi îl înţelegem, poate servi trebuinţelor şi dorinţelor credincioşilor. Este însă de văzut dacă acest mod de a înţelege ideea de Dumnezeu şi consecinţele pe care le trag ei, prin practica rugăciunilor şi cererii de ajutor, sunt temeinic fondate sau sunt iluzorii. În definitiv, omul, la orice greutate, obstacol sau nenorocire, se adresează lui Dumnezeu, ca şi cum ar fi dori să treacă asupra-i sarcina de a învinge obstacolele, de a-i uşura dificultăţile şi de a-i evita nenorocirile care, de multe ori, sunt consecinţe ale propriilor fapte.

Dumnezeu, tată şi împărat, ar avea un fel de obligaţie să ajute pe om la orice dificultate, în schimbul rugăciunilor şi închinăciunilor ce-i adresează credincioşii, şi această închidare a oamenilor, lui Dumnezeu, este moştenită din practica cultului morţilor, pe care am descris-o şi al cărui înţeles se prelungeşte şi

se păstrează şi astăzi. Aceasta implică un Dumnezeu tot timpul activ, ocupat ca să poarte sarcina realizării dorinţelor credincioşilor săi; iar aceştia contemplativi, să ducă o viaţă de rugăciuni şi închinăciuni oarecum pasivă şi parazitară. În acest fel, oamenii, descărcându-se de griji şi de sforţări, lăsate în sarcina lui Dumnezeu, se prezintă ca nişte privilegiaţi care înţeleg să trăiască cât mai comod pe socoteala lui Dumnezeu, ceea ce este mult mai comod şi deci de preferat. Acest privilegiu duce, însă, la oarecare parazitism, căci Dumnezeu în această concepţie n-ar face decât să încurajeze incuria, lenea şi trândăvia noastră, făcând de prisos eforturile şi ostenelile noastre. De aceea, o altă concepţie, care să nu satisfacă lenea noastră, va fi greu de admis.

Tocmai de aceea, Dumnezeu, pentru ajutorul său, nu se mulţumeşte numai cu rugăciuni şi închinăciuni sau prinosuri de fumuri de tămâie. El cere, în plus, fapte

bune, îndeplinirea unor comandamente morale de aşa natură că trebuie puteri supra-umane spre a le executa. El cere credincioşilor să ajute pe semenii lor, cum s-ar ajuta pe ei înşişi, să iubească pe semenii lor, cel puţin tot atât cât pe dânsul şi pe ei înşişi, şi mai ales să-l iubească, nu direct pe el, ci indirect în semenii lor; admite şi cere să nu-i dea lui nimic, ci tot ce voiesc să-i dea lui să dea semenilor; de aceea, se şi zice: „qui donne aux pauvres, prete a Dieu”. Se înţelege că dacă oamenii ar îndeplini toate condiţiile pe care Dumnezeu înţelege să le impună, în schimbulajutorului şi asistenţii ce-i cer, oamenii s-ar ajuta şi s-ar sprijini şi asista unii pe alţii atât de mult, încât n-ar avea lipsă să-i mai ajute şi Dumnezeu în greutăţile şi nenorocirile lor. Dumnezeu credincioşilor le-a pus atâtea obligaţiică, dacă ei le îndeplinesc, ei se vor ajuta şi asista îndestul între ei pentru ca să nu mai fie nevoie să-i ajute şi Dumnezeu.

Nu este nici de demnitatea oamenilor, nici de

demnitatea lui Dumnezeu, ca să existe în Univers o omenire de privilegiaţi, de praziţi. Parazitismul şi privilegiile duc inevitabil la regresiune şi degenerare, cum au dovedit-o totdeauna şi pretutindeni aristocraţiile. Dacă această practică nu este de admis pentru demnitatea credincioşilor şi a Dumnezeului real, concret şi transcendent, ea este cu atât mai puţin de admis când este vorba de Dumnezeu, aşa cum noi îl înţelegem, ca existând numai în măsura în care se generează în omenire, pentru a reconnstitui pe omul supraterestru, care ete strămoşul oamenilor, căci în acest caz Dumnezeu, sau omul supraterestru ar trebui să se genereze, mai exact, să se regenereze, într-o omenire care degenerează.

Cultul, Riturile şi începuturile ştiinţei.

Cultul morţilor, este, după cum am arătat, la originea şi temelia cultului strămoşilor şi al eroilor; iar

cultul şi riturile religiilor pozitive nu sunt decât prelungirea şi completarea cultului strămoşilor. Două sunt elementele esenţiale primordiale ale cultului morţilor.

a) Ofrande sau jertfe.

„Les bles d'or, les fruits doux, la chiar qui reconforte"… care au ca scop să nutrească şi să întreţină viaţa sufletelor celor decedaţi.

b) Cererea, în schimb de ajutor şi asistenţă, în toate împrejurările, la toate păsurile şi adversităţile vieţii;

„Les bles de la mizere. Etends vers moi la main

Il faut que la mort vierme au secoire de la vie

Sois mon Dieu maintenant, tot qui fus mon fraiere…

Modificându-se şi completându-se, cultul morţilor s-a transformat în cultul strămoşilor, care, foarte adesea, erau eroi binefăcători ai omenirii, şefi de cetăţi şi de

popoare, regi şi împăraţi cuceritori, de mult decedaţi. În consecinţă, pe lângă ofrande şi cereri de ajutor şi asistenţă, s-au mai adăugat închinăciuni, rugăciuni, adoraţie şi glorificări. Cultul, adică riturile şi serviciul liturgic, atât cel catolic cât şi cel ortodox şi mai ales acesta, nu este decât o alternare de rugăciuni şi închinăciuni, de cerere şi solicitări; alternare de să cere, dă-ne Doamne sau Doamne miluieşte; în fine, de jertfe şi ofrande, din ce în ce mai simbolice, mai imateriale; lumânări, făclii aprinse, mai apoi jertfa imaterială, fum de tămâie în loc de fum de cărnuri arse, şi, în sfârşit sacrificiul simbolic al pâinii şi vinului euharistic.

La început, ofrandele erau, într-adevăr, grâu, fructe, vin; apoi animale, boi, ţapi, viţei, păsări, care erau înjunghiate, pe altar, în parte arse pe altar, şi lăsând sângele prinos zeilor, carnea şi celelalte ofrande erau prelevate de servicitorii templului. Aceste jertfe, destinate să întreţină viaţa spiritelor celor decedaţi, apoi

a spiritelor strămoşilor şi a eroilor decedaţi, în urmă aduse zeilor şi în fine lui Dumnezeu, au servit, în realitate, la întreţinerea vieţii preoţimii, care, cu timpul, s-a constituit şi s-a organizat în castă, trăind din ofrandele aduse în temple. Aceste ofrande au asigurat preoţimii o viaţă de meditare şi de contemplaţie. Scutiţi de grija de a-şi câştiga viaţa prin muncă sau război, le-a rămas destul timp liber, şi spiritul lor, hrănit cu ofrandele ce trebuiau să nutrească şi să întreţie sufletele morţilor, spiritul lor, liber de orice grijă şi de munca obositoare, s-a dedat meditaţiei, observaţiei dezinteresate a lucrurilor din cer şi de pe pământ. Preoţii Egiptului şi magii Chaldeii şi Asiriei au fost primii matematicieni şi astrologi. În spiritul lor a mijit, prima dată, zorile filosofiei şi ştiinţei. Aristotel a recunoscut aceasta. În spiritul acestei afirmări aducem mărturia lui: „toate diferitele arte erau constituite, atunci când s-au descoperit, în fine, aceste ştiinţe, care nu se aplicau nici

plăcerilor, nici nevoilor şi ele s-au născut în ţările în care se dispunea de timp liber. Astfel, Egiptul a fost leagănul matematicienilor, căci se lăsa mult timp castei sacerdotale”.

Mulţi filosofi cunoscuţi au fost preoţi, chiar la Greci: Empedocle şi Pitagora. Matematismul ca Pitagora, Platon şi Euclid a fost reluat de Copernic şi Descartes şi, pe temeiul lui, s-a ajuns la concepţia mecanică a universului, baza ştiinţelor fizice, izvorul tehnicii mecanice, care serveşte astăzi omului să-şi aservească forţele naturii şi să câştige o stăpânire crescândă asupra naturii care-i procură posibilităţi nesperate şi aproape infinite, dispensând pe zei să mai asiste oamenii.

Versul final al lui Guyau:

Et le tombeau muet ne lui repondit pas, nu exprimă adevărul, ci scepticismul empirist al filosofului care dubla pe poet. În realitate, mormintele au dat un

răspuns, pe care urechile nu l-au putut auzi decât în mod halucinant, pe care auzul lui Guyau nu l-a putut prinde. Acest răspuns a început a fi auzit de la Descartes încoace. El răsună în ştiinţele pozitive moderne, în aplicările tehnico-mecanice. Din jertfele care, de zece mii de ani, se aduc spiritelor morţilor, din aceste jertfe, capitalizate cu dobânzile lor, culege omenirea modernă fructele civilizaţiei, în care, ajutorul şi asistenţa, solicită de atâtea mii de ani, abia azi se realizează în beneficiul ultimelor generaţii şi al celor care vor veni după noi. Mâna şi ajutorul, pe care de zece mii de ani viaţa le-a cerut de la moarte, au venit în fine, sub forma tehnicii mecanice, industriale şi medicale, creaţii ale spiritului, pe care ofrandele şi jertfele aduse spiritelor celor decedaţi, la au nutrit, dezvoltat şi liberat, pentru a face posibilă ştiinţa şi aplicările ei tehnice.

Religia, cultul, jertfele Superstiţii şi şarlatanii de preoţi necinstiţi şi interesaţi, scriau, Voltaire şi Diderct,

fără să-şi dea seama că, fără acele superstiţii şi ofrande, filosofia lor, raţiunea şi ştiinţa, cărăra ei consacrau un cult, n-ar fi existat şi ei înşişi ar fi rămas încă ignoranţi şi lipsiţi de inteligenţă pentru a putea ridica, în contra religiei, criticile şi negaţiile lor.

APENDICE

Concluziile la care ajunge E.E. Kellett, autorul menţionat deja, al unei istorii rezumate a religiilor, fiind foarte semnificative şi sugestive, credem necesar să le dăm aici, ca să se poată face o comparaţie între ele şi concluzia noastră.

„Noi creăm mai întâi un Dumnezeu după asemănarea noastră şi, apoi, facem din acest Dumnezeu modelul şi sancţiunea propriilor noastre acţiuni: ne silim să imităm ceea ce este o imitaţie a noastră înşine (a

minicry of curselves). Pentru că oamenii urăsc şi iubesc ceva, îşi închipuie că şi Dumnezeu iubeşte sau urăşte şi, apoi, fiindcă Dumnezeu urăşte sau iubeşte, trebuie să iubească sau să urască şi ei. Dumnezeu este deci ceea ce oamenii concep, mai mult sau mai puţin clar, ca fiind cea mai înaltă expresie a sentimentelor lor cele mai exaltante. El este moralitatea la cel mai înalt nivel pe care se pot proiecta ei pe ei înşăşi. Şi, cum propria lor personalitate este aceea la care ei ţin cu cea mai tenace îndârjire – fiind ultimul bine la care sunt nevoiţi să renunţe – ei concep inevitabil pe Dumnezeu ca o persoană şi recunosc cel mai sublim atribut pe care-l au ei înşişi, un eu (self). Şi cum valorile omeneşti evoluează şi se schimbă", noi trebuie să rectificăm ideea de Dumnezeu în sensul acestei schimbări: căci Dumnezeu trebuie să posede acele calităţi pe care le considerăm noi ca cele mai valoroase. În vechime, de pildă, Dumnezeu era un zeu naţional. Dar, progresiv,

cum naţionalitatea, o concepţie încă puternică, era preţuită ca mai puţin importantă decât altele, dumnezeu a depăşit frontierele naţionalităţilor şi s-a descoperit că este Dumnezeul pământului întreg, adică al cerului şi al pământului. Etica cea mai înaltă, care-i face pe oameni să conceapă o mai înaltă idee de Dumnezeu, este chiar efectul influenţei acţiunii acestuia asupra minţii lor. Şi, cum ei, din ce în ce mai mult, cedează acestei influenţe, ei învaţă să cunoască din ce în ce mai mult natura sa şi cunoştinţa naturii sale, la rândul ei continuă să ridice mai sus sufletele lor. Din orice parte am privi lucrurile, fie că este vorba de o revelare a lui Dumnezeu către oameni, ori o descoperire a lui Dumnezeu de către om, este cert că, cu cât omul este mai bun, cu atât mai nobilă este şi concepţia sa către Dumnezeu.

Conştiinţa oamenilor devansează cu mult acţiunile lor. Dar concepţia despre Dumnezeu nu trebuie să le ia prea mult înainte. Religia este cea care convine

societăţii în care are să se înrădăcineze; căci, altfel, cu trecere de timp, ea sau este abandonată de credincioşi, sau se alterează în aşa fel că nu se mai poate distinge din corupţiile pe care le-a suferit.

În creştinism, noi putem găsi adevăruri de o mai profundă importanţă decât au putut bănui Ioan şi Pavel; adevărul este mai mare decât cei mai mari propovăduitori ai lui. Teologii moderni cred posibil să descopere ceea ce exista deja ascuns în inima creştinismului, dar care anu putea fi încă descoperit până ce progresul cunoştinţele şi al moralei nu a făcut pe exploratori capabili să-l descopere. Tezaurul era în pământ, dar exploratorii n-au găsit. N-au găsit decât târziu sculele care să-l scoată la lumină".

În aceste din urmă capitole, noi am căutat să descoperim şi să aducem la suprafaţă aurul curat ce conţine creştinismul; dacă am reuşit sau nu, alţii vor decide. Suntem bucuroşi săconstatăm că Kellett ajunge

la concluzii paralele şi, în unele puncte, asemănătoare cu ale noastre. Aceste concluzii sunt când identice, când complementare, adică completează pe ale noastre, anticipând oarecum asupra ceea ce noi am rezervat pentru a fi expus în volumul al doilea al acestui studiu. În schimb, se poate constata că noi am arătat precis procesul genezei ideii de Dumnezeu şi am explicat antropomorfismul ei, arătând de unde vine, că omul a conceput pe Dumnezeu şi am explicat antropomorfismul ei, arătând de unde vine, că omul a conceput pe Dumnezeu după chipul ţi asemănareasa, ce se ascunde sub ceea ce numeşte Kellett: mimiory şi pe care o descrie, fără să-i dea vreo explicaţie sau vreo justificare.

REFLECŢII ASUPRA PROBLEMEI CUNOŞTINŢEI

Universul este un edificiu cu parter şi două etaje: materia fizico-chimică inorganică şi organică, parterul,

materia vie, inconştientă (viaţa inconş, lentă vegetală şi animală) la primul etaj, şi materia vie şi conştientă, sau spiritul, la etajul al doilea.

Astronomia contemporană, cu Eddington şi James Jeans, afirmă că, din suta de milioane de galaxii – şi fiecare galaxie ar conţine câte o sută de milioane de stele – adică, din suta de milioane de sutimi de milioane de corpuri cereşti, există totdeauna 2 – 3 sisteme planetare, în care cel puţin una din planete oferă condiţii favorabile vieţii, prielnice dezvoltării ei, susceptibile de a fi locuite de fiinţe vii şi conştiente. Pământul ar fi acum unic sau una din cele două sau trei dintre miliardele de stele care prezintă privilegiul de a adăposti şi nutri nu numai fiinţe vii, dar şi fiinţe conştiente spiritual.

Din această constatare rezultă, evident, că, dacă materia este infinită şi eternă, căci ea n-are margini, nici început nici sfârşit, vom vedea de ce şi cum, viaţa este

eternă, nelimitată în timp, dar limitată în spaţiu, chiar foarte limitată, faţă de maeria brută a sutimilor de sutimi de milioane de stele; cât despre spirit, el este etern pentru aceleaşi raţiuni ca şi viaţa şi materia, însă fiind imaterial sau mai exact în spaţial, el n-are nici dimensiuni şi deci nici limite în spaţiu. Am putea zice că el are, în spaţiu, aceleaşi limite pe care le are viaţa conştientă; sau că este infinit ca şi spaţiul pentru că el este coextensiv cu spaţiul, dar fiind că mintea îl poate străbate în toate infinitele lui dimensiuni şi direcţii.

Propriu-zis spiritul, a cărui existenţă se confundă cu conştiinţa noastră umană, nu există decât în oameni, în proporţii moleculare, în fiecare om şi în totalitatea omenirii el există în întregimea lui. Cu alte cuvinte, spiritul nu există decât încarnat în oameni şi în omenire, spirit înmarterial, desâncarnat nu există, există spiritul material, dar materializat în sunstanţa cerebrală a omenirii. Întrucât materia, viaţa şi spiritulsunt coeterne

în timp, neavând toate trele deopotrivă, nici sfârşit nici început, urmează că viaţa nu derivă din materie, nu este produsul spontan al vieţii, cum cred materialiştii şi vitaliştii evoluţionişti. A pretinde că spiritul este produsul spontan al vieţii şi indirect al materiei este a admite că spiritul nu este etern şi că numai materia este eternă; că, în tot cazul, existenţa ei a precedat existenţa spiritului şi chiar pe a vieţii. Dcă, totuşi, se pretinde acest lucru, vom vedea cum şi din ce cauză, vom vedea adică de ce această pretenţie este nefondată şi pe ce justificare iluzorie se întemeiază. Trinitatea cosmică: materie, viaţă şi spirit se prezintă deci întocmai la fel ca trinitatea cealaltă, teologică, în care Tatăl, Fiul şi Sf. Spirit sunt coeterni, adică deopotrivă, fără început şi fără sfârşit, deşi, în aparenţă, aceste trei ipostaze au apărut succesiv în timp. Cele trei persoane ale divinităţii teologice sunt considerate că au existat totdeauna şi vor coexista totdeauna.

Exact s-a întâmplat cu trinitatea noastră cosmică. Masa incandescentă a soarelui a preexistat, din care s-a rupt masa pământului. Starea de incandescenţă a soarelui şi a pământului, incompatibilă cu viaţa, exclude posibilitatea şi deci apariţia spontană a vieţii şi a vieţii conştiente pe pământ. Ea n-a devenit posibilă şi n-a apărut decât atunci când masa pământului a încetat incandescenţa şi a pierdut destul din căldura ei pentru ca să poată apare mai întâi elementul lichid şi apoi terenul uscat. Mult mai târziu, când viaţa begetală şi animală, prin evoluţie, a dat toate formele de plante şi animale, care există şi azi, a apărut şi omul conştient, adică spiritul şi spiritualitatea pe pământ. Din cauza incompatibilităţii stării de incandescenţă, nu numai cu viaţa, dar şi cu forma ei cea mai elementară şi rudimentară, germeni sau spori, viaţa n-a putut apare pe pământ decât venită dintr-unul din corpurile cereşti locuite de fiinţe vii. Ipoteza lui Archenius, oricât a fost

discutată şi combătută, nu se poate înlătura, pentru că există alta care s-o poată înlocui; orice altă ipoteză, mai ales în urma experienţelor lui Pasteru, atât de concludente, nu poate fi decât o variantă a aceleia.

În ce priveşte viaţa conştientă, spiritul uman, şi el trebuie să fi venit, odată cu omul, de unde vor fi venit pe pământ şi germenii de viaţă. În alt studiu al nostru, am examinat cum se poate întrevedea şi admite venirea omului pe pământ din vreo planetă mai apropiată sau mai îndepărtată. Toate religiile confirmă, direct sau indirect, această origine cerească a omului, căci toate atribuie omului o origine divină: oamenii sunt creatura lui Dumnezeu, după chipu-i şi asemănare, sau descind din zei, iar zeii sunt locuitorii cerului.

Cele trei regnuri: materie, viaţă şi spirit, deşi nu derivă unul din celelalte, şi ca origine sunt independente, ele sunt interdependente în dezvoltarea lor, se condiţionează în sensul că cel interior (materia)

este fundamentul şi condiţia directă şi *sine qua non* a celui imediat superior (viaţa) şi indirect a celui superior vieţii (spiritului). Viaţa trăieşte din substanţa materiei şi spirit din substanţa vieţii. Corpul omului se nutreşte direct din vegetale şi animale şi indirect din materia terestră, care este ruptă din masa soarelui. Soarele ar fi deci creatorul pământului, iar viaţa vegetală şi animală şi omul însuşi sunt făcuţi din masa pământului, se hrănesc din substanţa lui, graţie umezelii, căldurii şi luminii soarelui. Pământul este deci mama şi doica formelor vegetale şi animale, printre care este şi omul, iar soarele le întreţine părinteşte, din razele de căldură care determină şi umiditatea indispensabilă vieţii vegetative şi animale din care se hrăneşte conştiinţa omului, spiritul. Lumina soarelui produce clorofila, care este substanţa vieţii vegetale, din care trăiesc animalele şi, direct sau indirect, omul. Tot atât de importantă este lumina şi pentru spirit. Fără lumină, spiritul uman ar fi o

simplă virtualitate. Simţul vederii, inteligenţa, ştiinţa sunt un cadou divin pe care soarele îl face omenirii; el îi procură nu numai hrana vegetală a clorofilei, dar şi hrana spiritului, căci, după cum vom vedea, fără lumina soarelui n-ar exista inteligenţa. De aceea, soarele a fost considerat divinizat şi adorat precum cea mai autentică încărcare a Dumnezeirii. Dacă Dumnezeu este lumina şi inteligenţa, Dumnezeu se identifică oarecum cu soarele. Mazdeismul este religia soarelui, religia *luminii şi a adevărului* în lupta cu întunericul şi cu minciuna. În realitate, materia propriu-zisă, fizico-chimică, este o condiţie *sine qua non* a vieţii nu însă o cauză eficientă a ei; lumina şi căldura soarelui, umiditatea, îi procură condiţiile de dezvoltare şi de manifestare, dar n-o creează. La rându-i, viaţa vegetală şi animală procură condiţiile *sine qua non* ale vieţii conştiente, ale spiritului, dar nu o creează, iar lumina soarelui este condiţia, nu cauza eficientă, a inteligenţei.

Trinitatea cosmică se prezintă, deci, din în toate punctele de vedere, în mod asemănător cu trinitatea teologică. Viaţa este intermediarul dintre materie şi spirit, cum Hristos este mijlocitorul între Dumnezeu şi omenire.

Omul, întrucât este un organism animal ca oricare altul, este o infimă porţiune de materie vie, din infinitatea materiei, adică, ceva limitat, prea limitat în spaţiu şi timp. Ca spirit, el este însă infinit în spaţiu şi timp, pentru că spiritul, încarnat prin om este, prin definiţie, etern, ca şi materia şi viaţa şi, fiind în spaţial, este infinit ca şi spaţiul. Materia sa poate divide în părţi mai mici, spiritul nu se poate divide, el este unde este un tot infinit, însă în diferite grade de manifestare.

Nu este de mirare, zice Leibniz, că s-a făcut spiritului partea aşa de mare în Univers, fiindcă el reflectă imaginea cea mai perfectă a autorului (spiritul supem), că el trebuie să dureze cât universul exprimă şi

concentrează totul în el însuşi, în care s-ar putea zice că spiritele indivizilor (încarnările individuale ale spiritului) *sunt părţi totale*. Origine radicală a lucrurilor).

Întrucât spiritul este încarnat în om, finit ca corp, conţine în el infinitul spiritului şi infinitul spiritului trebuie să întreţină raporturi cu corpul finit şi cu materia infinită, deoarece, încarnat în corp, trăieşte din substanţa acestuia care, la rându-i, trăieşte din substnţa pământului şi a soarelui. Prin organele simţurilor cu care omul este dotat ca şi animalele, el stabileşte raporturi între el şi universul material şi vital din care trăieşte; aceste organe îi mijlocesc raporturile lui cu lumea înconjurătoare din care-şi trage substanţa. Simţurile îi anunţă primejdiile care-l pândesc din exterior şi din interior, şi îi înlesnesc apărarea care-i asiguă viaţa. Organele simţurilor sunt deci utilitariste, vitale, fiziologice, străine naturii spiritului, adică de

natură terestră. Datele simţurilor, activitatea lor sunt ca şi corpul, mărginite, în opoziţie cu natura activităţii spiritului care este infinită ca şi spiritul. Cu alte cuvinte, simţurile, prin datele lor care sunt finite, au menirea să stabilească raporturi între corpul finit şi infinitul materiei, pe de o parte, şi între finitul corpului şi spiritului infinit, de altă parte. Prin caracterul lor vital, utilitar şi mărginit, datele simţurilor sunt radical deosebite de activitatea spritului.

Ce este spiritul, care este natura lui? Am zis că spiritul este în spaţial, adică nu se poate localiza precis în spaţiu şi este imaterial, – adică de altă natură decât materia fizică şi viaţa, deşi se poate încarna şi materializa, care la rându-i este de altă natură decât materia fizico-chimică. Cu alte cuvinte, viaţa este de natură meta sau transfizică şi spiritul este de natură tran metafizică sau metafiziologică şi transfiziologică. Materia se compune din molecule, materia vie din

celule şi spiritul din stări de conştiinţă: senzaţii, sentimente, imagini, idei, judecăţi şi raţionamente, emoţii şi voliţiuni.

În realitate, spiritul este *conştiinţă*. *Conştiinţa* şi *eul* nostru sunt individualizări, încarnări oarecum concrete ale spiritului, care este suma sau colectivitatea spiritelor individuale, spiritul uman, al omenirii, care se încarnează sau se exprimă în ceea ce se cheamă conştiinţa socială, conştiinţa omenirii, spiritualitatea omenirii integrale. Întrucât spiritul este conştiinţă, el este mai precis şi exact cunoştinţă. Activitatea şi misiunea spiritului este a cunoaşte. Funcţiile lui sunt cugetarea, inteligenţa, judecata şi raţiunea. Prin urmare, spiritul este de natură cognitivă, nici fizică nici fiziologică. Într-un cuvânt, natura şi misiunea, raţiunea de a fi a spiritului este cunoaşterea.

Cunoaşterea însă, este alimentată şi pusă în mişcare de datele simţurilor. Aceleaşi organe ale simţurilor, care

mijlocesc alimentarea corpului şi asigurarea lui contra primejdiilor, servesc şi la alimentarea spiritului, cu datele lor, senzaţiile. Însă, întrucât simţurile servesc la alimentarea spiritului cu datelelor, stabilind raporturi între spirit şi universul material şi vital infinit, pe de o parte şi corpul omenesc, finit, de alta, spiritul reacţionează asupra acestor date şi le transformă, le modifică şi le asimilează. Din utilitare şi vitale, le face cognitive, devitalizându-le, făcându-le să piardă caracterul lor interesat, utilitar. Spiritul fiind natură cognitivă, asimilează, spiritualizează tot ce primeşte din partea simţurilor.

Natura spiritului, fiind cognitivă, în spaţială şi imaterială, nu poate fi aşa cum o concepe omul incult şi uneori chiar oameni culţi; filosofii spiritualişti şi spiritiştii, ceva semimaterial, aerian, ca umbra sau ca vântul.

Originea ideii de spirit astfel concepută este veche;

este o idee primitivă cu o semnficare precisă şi caracteristică. Spiritul sau sufletul – cuvintele vin de la verbele a respira şi a răsufla – reprezintă aerul expirat. Moartea este un fenomen groaznic pentru omul conştient; ideea morţii este oribilă, intolerabilă, pe care conştiinţa omului a căutat s-o nege, s-o înlăture, s-o escamoteze. Conştiinţa care este infinită, căci ea este spirit, este incompatibilă cu fenomenul morţii, căci aceasta pune un termen, un sfârşit infinitului. A pune un termen infiniului este o penibilă contrazicere în termeni, o ofensă adusă logicii. De aceea, când corpul mortului se descompune şi dispare, omul a fost constrâns să imagineze că el nu moare întreg, că rămâne, că supravieţuieşte ceva după el şi acel ceva este spiritul, suflul, aerul ultimei respiraţii care părăseşte pe muribund şi se face nevăzut. În această concepţie, sufletul este semimateria încorporal cu aerul, ca umbra sau ca o imagine a unui corp reflectat în apă.

În *Faptele Apostolilor* se povesteşte că coborârea Sfântului Duh s-a manifestat sensibil printr-un curent de vânt, care a umplut încăperea unde erau strânşi apostolii. De aci şi expresia: *L'esprit soufle ou îl veut*.

Cu această concepţie a spiritului, suntem departe de conştiinţa spirit, care este cunoştinţă, intelect, raţiune, stări de conştiinţă, voliţiuni. Şi vom vedea la ce rătăciri, confuzii şi qui-pro-quo-uri dă loc această natură semimaterială, aeriană a spiritului. Pentru mintea noastră nu este real şi adevărat decât ceea ce putem pipăi şi prinde cu simţurile, cu cekl puţin unul din ele, pipăitul sau văzul. De aceea şi spiritul nu poate fi decât un minimum de materie, cum este aerul pe care-l prindem cu pipăitul sau umbra, pe care ne-o dă văzul. Inteligenţa, idile, memoria şi, prin urmare, cunoştinţa, conştiinţa şi spiritul nu sunt accesibile nici unuia din simţurile noastre.

Întrucât spiritul este conştiinţa şi cunoştinţă şi

funcţia sa este de a cunoaşte, judeca, înţelege şi raţiona, conştiinţa sau spiritul nostru dispune de două surse de informaţiiş simţurile şi inteligenţa, senzaţiile şi intelectul. Senzaţiile poartă pecetea simţurilor care sunt organele corpului nostru mărginit şi intelectual, pe acea a spiritului care este nbemărginit, nefinit. Mintea noastră se poate compara cu nişte ochelari prin una din sticlele căruia vedem numai cu simţurile, iar prin cealaltă sticlă numai cu intelectul; şi care fac că un ochi este exclusiv al simţurilor şi celălalt exclusiv al inteligenţei. Spiritul nostru poate utiliza, în funcţia cunoaşterii, când intelectul când simţurile, sau pe amândouă împreună.

Trebuie să adăugăm, şi aceasta este foarte important şi esenţial pentru caracterizarea spiritului, că eul nostru, conştiinţa noastră este *ceva* permanent, constant, adică este totdeauna acelaşi, identic cu el însuşi, în tot momentul şi în toate momentele; şi, totodată, în acelaşi

timp, totdeauna, altul, diferit de el însuşi, variabil, mobil. Ceea ce este permanent în eul nostru face că noi simţim şi ne recunoaştem aceiaşi, de când ni s-au deschis ochii conştiinţei şi până în momentul ultimei expiraţii, când am pierdut conştiinţa, deşi, în tot momentul ne simţim în acelaşi timp aceiaşi, pe când conţinutul conştiinţei noastre este totdeauna, în momentul, altul, diferit, variabil. În eul nostru, intelectul este permanent, identitatea este neîntreruptă a eului cu el însuşi; iar simţurile ne dau variabil care diferenţiază identitatea, permanenţa eului. Pe fondul constant al identităţii eului, simţurile proiectează variaţiile datelor lor, care sunt nesfârşite, totdeauna altle, diferite. Rămânând totdeauna acelaşi, eul nostru este întotdeauna altul; puterea lui proteiformă este neclintită, inepuizabilă.

Viaţa fiziologică a corpului nostru prezintă aceeaşi unitate de echilibru permanent şi permanent instabil;

unitatea organică a vieţii este fondul permanent pe care se desfăşoară o variaţie infinită de incidente efemere ale vieţi de tot momentul. Universul materiei fizico-chimice prezintă aceeaşi identitate de fond – greutatea pe care balanţ o găseşte egală sub infinitatea schimbărilor, modificărilor şi transformărilor pe care materia le suferă succesiv. Echivalenţa energiei se păstrează neschimbată în toate schimburile de formă prin care trece.

Acestea fiind datele preliminare şi elementele esenţiale ale cunoaşterii, să vedem cum funcţionează cunoaşterea şi ce rezultate dă. Nimic nu poate fi, în această privinţă mai instructiv, decât un examen critic al sistemelor filosofice care s-au perindat în cursul timpului de la vechii eleni până în zilele noastre.

Istoria filosofiei fixează începuturile cugetării filosofice – care, de altfel, se confundă cu începuturile ştiinţei – în şcoala ioniană, în fruntea căreia stă *Thales din Milet*. Filosofia acestuia, căutând să înlocuiască

ipotezele mitologice şi religioase asupra originii şi cauzelor lucrurilor, prin cauze naturale, materiale şi raţionale – a găsit că apa este cauza tuturor lucrurilor şi fiinţelor, care, toate sunt transformări ale elementului lichid.

În realitate, el n-a făcut decât să reia şi să raţionalizeze mitul lui homer şi Hesiod, după care Thetis, zeiţa mării, adică apa, întreţine toate fiinţele din natură care din apă s-au născut. O teorie recentă susţine acelaşi lucru, când afirma că viaţa, în genere, şi chiar viaţa omului îşi au originea pe fundul mărilor, şi această teorie poartă semnătura a doua somităţi ale ştiinţei moderne, Huxley şi Haeckel.

Mitologia lui Hesiod pune pe *Geea* adică pământul, la originea lucrurilor şi fiinţelor. *Anaximene*, aproape contemporan cu Thales, pune aerul la originea lucrurilor şi discipolul său *Diogene* şi-a însuşi această concepţie. În fond, Thales şi Anaximene nu fac decât să

raţionalizeze mitul lui Homer şi excluzând pe *Eros*, înlocuia pe Geea (pământul), cel dintâi prin apă, cel de-al doilea prin aer, ceea ce, în realitate, nu face decât să precizeze şi să specifice ideea de materie prin cele două elemente ale ei.

Un alt filosof, Anaximandru, pare a fi reluat mitul poetului *Pherekides*, după care principiul tuturor lucrurilor este *Chtonia*, masa obscură a pământului, cre este şi locuinţa zeilor inferiori – masa obscură pe care a organizat-o Zeus, cu concursul lui Cronos – aşa cum Iehova, Dumnezeul biblic, a organizat haosul în cosmos, în timpul celor şase zile ale creaţiei, adică tot cu ajutorul lui Cronos. Materia lui Anaximandru este o materie uniformă, nedefinită, un principiu pasiv, nedeterminat.

Cu *Heraclit*, cugetarea şcolii ioniene ia o întorsătură originală, începe o fază nouă, căci introduce în cugetare un element imaterial sau semicorporal: *focul* şi *războiul*, care sunt principiul şi cauza tuturor

lucrurilor. Cu *Empedocle*, în filosofia lui, se ajunge la osinteză a elementelor descoperite deja la originea lucrurilor. Pentru Empedocle, cauza tuturor lucrurilor se găseşte în cele patru elemente: apa, aerul, pământul şi focul; şi, la principiul *războiului*, pe care-l adopta şi pe care îl identifică cu discordia, mai adaugă i*ubirea* sau *simpatia*, care este caua tuturor combinaţiilor care intervin între cele patru elemente şi din combinaţia cărora au ieşit toate lucrurile şi fiinţele din lume, toate transformările şi devenirile perpetue ale acestor fiinţe şi lucruri.

Aceşti filosofi au fost numiţi fiziologic pentru că obiectul meditaţiilor lor a fost lumea externă fizică, pe care o prindem numai cu organele materiale ale simţurilor, în senzaţii. De ce a început filosofia cu aceşti fiziologi? Pentru că atenţia lor a fost atrasă mai întâi de simţuri şi s-a fixat asupra dateor lor, care se raportă la lumea exterioară, care este de natură fizică – pentru că,

corpul îşi găseşte hrana în această lume şi că datele simţurilor sunt concrete, mai vii, mai pline, mai cu relief şi au acaparat conştiinţa şi meditaţia, dând o primă formulă a concepţiei materialiste a lumii.

Elementele mai mult sau mai puţin stabile, care formează fondul statornic al lumii, sunt fizice. Abia se schiţează, întâi la Heraclit, şi apoi la Empedocle, o realitate de altă natură: discordia (războiul) şi simpatia (iubirea) elementele dinamice ale metamorfozei şi devenirii lucrurilor. Aceste elemente sunt de natură mintală, intelectuală, imaterială. În adevăr, funcţia intelectului este şi analiza şi sinteza; el este şi iubire (sinteză) şi discordie (analiză), el este şi instrumentul de discordie (separă şi analizează) şi de iubire şi simpatie, căci uneşte şi sintetizează şi opoziţia, contrastul şi diferenţa şi idenditatea şi asemănarea sunt date ale intelectului.

Cunoaşterea, cugetarea filosofilor ionici este

obţinută prin utilizarea ochiului, simţurilor concomitentă cu utilizarea ochiului intelectului. Ea are în vedere şi statornicul, permanentul intelectual şi variaţiunea, devenirea dată de simţuri pentru că ea caută fondul invariabil din care izvorăsc schimbările. Cum însă, întrebuinţându-se concomitent cei doi ochi, care sunt specializaţi fiecare altfel, având fiecare altă dioptrie, viziunea este tulbure, confuză, parţială şi contrazicătoare, vede când un element, când pe altul; iar Empedocle le vede confuz, sintetic pe toate patru. Rezultatul este o inextricabilă confuzie şi contradicţie.

Cu Heraclit, însă, viziunea se lămureşte; spre a vedea mai bine, el închide ochii intelectului şi priveşte lumea numai cu ochiul simţurilor, pe care-l fixează mai în special asupra aerului şi apei. Ce vede aci? El vede că toate curg, sunt instabile, schimbătoare; că nimic nu durează, nu este permanent. Solidele tari, *dure*, care *durează*, durata, el n-o vede şi o declară iluzorie. Nu te

scalzi, zice el, de două ori în acelaşi râu. Pe agenţii acestei eterne schimbări şi mobilităţi, el îi vede în război şi în foc, care distrug şi ard totul. Or, este suficient războiul ca să distrugă totul. Noi vedem azi, în război, focul distrugere indisolubil asociate; căci bombele incendiare însoţesc nelipsit bombele de explozie şi armele de foc sunt armele nelipsite din toate războaiele.

Rezultatul la care ajung filosofii şcolii ioniene este:

a) contradicţia dintre cele trei sisteme de explicare sintetizate şi completate în filosofia lui Empedocle;
b) totul este mobil, trecător, instabil, nimic nu durează, totul se schimbă, se transformă, se distruge şi se reface, se reuneşte, prin simpatie şi iubire.

Dar, alături de filosofii ionici şi în opoziţie trăiau şi meditau filosfii şcolii lui Elea, aşa-zişii eleaţi, începând

cu Henophone, continuând cu Parmenide şi Zenon. Pentru ei universul este ca un glob, care se prezintă ca un tot, purces, imobil, neschimbat şi infini. Eleaţii au fixat privirea lor asupra lucrurilor permanente şi, cum acestea sunt date de intelect, ei par a fi închis ochiul simţurilor spre a nu vedea schimbarea, instabilitatea şi devenirea, şi au privit lumea numai cu ochiul intelectului exclusiv, care fixează, nu apa şi aerul care sunt simbolul mişcării, instabilului, variabilului, al devenirii perpetue, ci solidele, materia stabilă a corpurilor solide şi totalitatea lucrurilor. Henophane afirmă că nu există decât un Dumnezeu unic, neschimbător, stând acelaşi în toate lucrurile. În acest înţeles, afirmă Parmenide, singura realitate sau cunoaştere adevărată a fiinţei este gândirea: *a gândi şi a fi este tot una*[43]. În această afirmare, şcoala eleată priveşte Universul prin ochiul intelectului. Ea identifică

[43] Parmenide-Berkeley. Existenţa gândirii, a spiritului nu se poate percepe cu simţurile.

existenţa cu gândirea, spiritul cu realitatea permanentă a lumii, permanenţa eului cu permanenţa forţei imobile sau valurile schimbărilor perpetui care o învăluiesc.

Trebuie să observăm, zice Parmenide, că, dacă simţurile ne spun că lucrurile se transformă, că sunt într-o perpetuă devenire, devenirea, care este o trecere de la nefiinţă la fiinţă este o iluzie, o aparenţă, căci el neagă nefiinţa. Realitatea, adevărul este ceea ce subzistă sub această devenire. O realitate care nu este decât o clipă şi apoi dispare nu este o realitate, ci o iluzie, un fenomen. Real şi adevărat este ceea ce rămâne, ceea ce este întotdeauna, ceea ce este permanent, stanţa unică fără întrerupere şi care cuprinde toate lucrurile. Ceea ce este o clipă şi dispare nu se deosebeşte mult de ceea ce este o iluzie care se risipeşe ca visul. A fi numai pentru o clipă este ca şi cum n-a fost niciodată; nu poţi verifica dacă a fost o realitate care a încetat de a fi sau o iluzie care s-a risipit.

„Fiinţa, zice Parmenide, trebuie să fie în toate cazurile sau să nu fie dată deloc… Însă fără de mişcare stă e în puternică legătură, fără început, şi fără de sfârşit, căci naşterea (geneza) şi trecerea (devenirea) este exclusă acolo unde se cugetă cu convingere. Şi în ceea ce este ea însăşi, în ea însăşi, ea odihneşte durabil şi durează atât de solid peste tot căci straşnica necesitate o ţine în limitele ei". Dacă Heraclit nu vede decât devenirea pe care i-o procură datele simţurilor. Eleaţii văd numai *durata*, pe care i-o procură intelectul în permanenţa lucrurilor dure, solide, care durează. Zenon, discipolul lui Parmenide, a demonstrat adevărul filosofiei eleate, reducând la absurd tezele lui Heraclit, prin quiproquo-ul istoriei broaştei ţestoase şi Achile cel iute de picior şi paradoxul cre neagă existenţa mişcării. Spiritul, întrucât este pneuma, adică semimaterial, aerian, nu poate cunoaşte adevărul. Materia inconştientă este negarea cunoaşterii, a spiritului; cum ar putea aerul,

pneuma să cunoască. Deci, principial, cunoştinţa adevărului este imposibilă.

Până aici, rezultatul obţinut este că filosofii şcolii ionice se contraziceau între ei, negându-se reciproc şi şcoala eleată contrazicea şi nega afirmaţiile fiziologilor ionici. Concluzia la care se ajungea inevitabil era că realitata şi adevărul nu se pot cunoaşte şi capacitatea spiritului de a cunoaşte era grav compromisă şi negată. Concluzia aceasta au tras-o sofiştii Progagoras şi Gorgias. Dacă nici schimbarea nici permanenţa şi durata nu sunt adevărate, dacă şi una şi alta sunt iluzorii, atunci cunoştinţa şi ştiinţa sunt imposibile. „Adevărul nu există, zicea Gorgias. Şi dacă ar exista, nu poate fi cunoscut. Iar, dacă, prin imposibil, ar fi cunoscut, el nu poate în tot cazul, să fie comunicat altuia. Şi atât era Gorgias de convins de ce spunea, că, în acelaşi timp, aduna ele în jurul său, ca să-i înveţe adevărul şi arta de a dovedi şi împărtăşi altora adevărul, pentru care

osteneală pretindea că să fie şi era plătit. Pe plată, el vindea ceea ce el însuşi afirma că nu există.

Progatoras susţinea acelaşi lucru şi, în plus, ca să confirme şi mai temeinic afirmările lui Gorgias, el adăuga axioma că *omul este măsura lucrurilor*, pentru că fiecare vede lucrurile şi adevărul în felul lui, care este numai al lui, şi de aceea adevărul nu se poate comunica. Pentru această învăţătură, că adevărul nu se poate învăţa, el lua plată, poate şi mai mare de la cei care veniseră să-l înveţe de la el.

Desigur, sofiştii nu se mărgineau numai la aceste argumente şi afirmări abstracte. Ei ilustrau negaţiile lor prin dovezi concrete de erori logice şi de erori ale simţurilor. Toate greşelile de raţionament, atât cele involuntare cât şi cele voite şi interesante, erau abil utilizate ca să dovedească tuturor că menirea şi funcţia spiritului nostru nu este cum am arătat noi, aceea de a cunoaşte ci de a ignora.

Aceste erori sunt inerente funcţiunii de a cunoaşte spiritul, la începutul exersării ei. Ele se explică prin neatenţie, prin graba de a cunoaşte, prin nerăbdarea de a cunoaşte face să anticipăm pripit, să neglijăm diferenţele sau asemănările, să facem generalizări insuficient întemeiatge şi analize speciale pe care nu le urmează sinteza. Procesul cunoaşterii prezintă analogii cu procesul mersului şi al vederii. Venit pe lume, omul aduce cu sine două picioare pentru a merge, cum vine cu doi ochi pentru a vedea. Ca să meargă el poate sau utiliza numai un picior, prin sărituri, şi atunci riscă să cadă, sau ambele picioare deodată, tot prin sărituri, şi atunci, la început, poate pierde echilibrul şi cădea. Şi atunci, un sofist ar conchide că picioarele nu servesc omului decât pentru a cădea, sau că funcţia lor este de a nu merge. Ca să poată merge şi a nu cădea, omul trebuie să utilizeze ambele picioare, dar nu ambele deodată, prin sărituri, ci succesiv.

Erorile sunt, pentru cunoaştere, ceea ce sunt căderile copiilor când învaţă să meargă; sunt produsul neexperienţei, criză de creştere a procesului cunoaşterii. Faptul că, până să înveţe a merge, copiii cad adesea, nu înseamnă că ei n-au să înveţe niciodată să meargă, cum sofiştii, constatând erorile, trag concluzia că cunoştinţa (mersul funcţiunii cunoştinţei) este imposibilă.

Tot astfel cu vederea binoculară, când sticla unui ochi este de prezbit şi a celuilalt este de miop. Dacă vederea va di defectuoasă şi va fi întunecată şi împiedicată din cauza acestei nepotriviri, nu înseamnă că menirea şi funcţia ochilor este de a nu vedea şi a ochelarilor este, nu de a ajuta vederea, ci de a o împiedica, cum ar conchide un sofist, din obişnuinţă.

Această concluzie are valoarea unui quiproquo, subiect excelent pentru o comedie bufă, demn de pana lui Molière.

A conchide, din constatarea pe nedrept generalizată,

că mintea noastră se înşală uneori şi greşeşte adesea, mai ales în perioada de ucenicie, a conchide că adevărul nu este necunoscut şi inaccesibil este o aberaţie. Spiritul nostru are funcţia de a cunoaşte, nu pe aceea de a ignora. Tot aşa s-ar putea ca rostul inteligenţei este de a nu înţelege nimic. Cunoştinţa este însăşi fiinţa şi activitatea spiritului, căci el este conştiinţa şi cunoştinţa şi nimic decât cunoştinţă. A pune problema adevărului cunoştinţei este a pune problema realităţii spiritului, şi mai ales este a pune o problemă fără răspuns posibil, care, după cum avem să vedem, mereu se va pune şi întotdeauna nu se va găsi nicio dezlegare. Or, o problemă care nu găseşte nicio dezlegare nu este o problemă, sau este o problemă iluzorie, o falsă problemă care se poate explica, nu însă dezlega. Faptul chiar că n-are nicio dezlegare este o dovadă că nu este o problemă.

Pentru a cunoaşte spiritul nostru dispunem o repetă:

de două surse deosebite şi chiar foarte deosebite, căci sunt profund eterogene, adică de natură cu totul diferite: de o parte sensibilitatea, senzaţiile pe care i le procură organele simţurilor, de alta, inteligenţa şi raţiunea care este funcţia specifică a spiritului. Ca să funcţioneze normal şi util, spiritul nu trebuie să privească lumea nici concomitent cu amândoi ochii – dacă comparăm cele două instrumente de cunoaştere cu simţul vederii binoculare, cum au făcut filosofii şcolii ionice, dar nici numai cu ochiul sensibilităţii, ca Heraclit, sau numai cu acela al intelectului, ca şcoala eleată, căci astfel privirea dă despre o lume o imagine deformată, falsă, o cunoştinţă parţial şi iluzorie şi duce la negarea adevărului şi a cunoştinţei. A proceda astfel este ca şi cum ai voi să mergi sau pe ambele picioare deodată, prin sărituri, sau pe câte un singur picior, când pe unul când pe altul, adică tot prin sărituri. Cu acest mod de a merge, rişti să cazi tot timpul, mersul este greu, obositor

şi, până la urmă, devine imposibil, de unde apoi poţi să tragi concluzia că picioarele ne sunt date spre a cădea şi nu pentru a merge. Cu totul altfel este dacă întrebuinţezi ambele picioare succesiv; eviţi căderile şi asiguri bunul mers al mersului.

Cam la fel trebuie să procedeze şi spiritul cu utilizarea celor două surse de cunoştinţă, a celor doi ochi de care dispune: sensibilitatea şi intelectul, nu cu amândoi deodată, aceasta a fost greşeala cunoaşterii filosofice în general – pentru că unul este instrument de analiză şi celălalt instrument de sinteză – şi aceasta dă o falsă, iluzorie şi tulbure cunoaştere a lumii – consecutiv. Toate erorile cunoaşterii vin din greşita utilizare a acestor două instrumente de ecunoaştere, şi astfel de explică de ce s-a pus falsa, inexistenta problemă a cunoştinţei.

Singura problemă care s-ar pune legitim este: care din cele două instrumente de cunoaştere să aibă

precădere şi iniţiativă şi care este valoarea cognitivă a fiecăruia? Aceasta este în adevăr problema cunoştinţei, a cărei dezlegare se poate căuta cu folos, dar pe care nici sofiştii, nici filosfii ionici sau eleaţi n-au pus-o. Ea a fost pusă ulterior şi chiar sub impulsia dată cugetării filosofce de către sofişti.

La Anaxagora, care aparţinea tot şcolii ioniene, găsim o cugetare care se deosebeşte cu totul de fiziologi. El a reluat din nou mitologia poetului Pherehide şi l-a raţionalizat mai metodic. După acest mit, pe care l-am mai menţionat mai sus, masa obscură şi arhaică a lucrurilor, aceea care se mai numea şi chaos, a fost organizată de către Zeus, cu concursul lui Cronos; Anaxagora a tradus acest mit în termeni filosofici, în acest fel: există o infinitate confuză de *homeomeri*, diferiţi unii de alţii; aceste elemente au fost scoase din confuzia în care se găseau şi o ordine a fost instituită între ele de către o inteligenţă, de către un principiu

spiritual, pe care el l-a numit Nous. Poetul dă lui Zeus colaborarea lui Cronos, timpul, ceea ce filosoful a omis. Deci, spiritul organizează lumea. Spiritul acesta organizator, de sine stătător, este neamestecat cu niciun lucru, zice Anaxagoras. Substanţa cu care s-ar amesteca l-ar împiedica şi n-ar mai putea exercita complet stăpânirea sa asupra oricărui lucru. Căci el, cel mai subtil dintre lucruri şi cel mai curat, şi el posedă orice înţelegere asupra oricărui lucru şi puterea cea mai mare. Spiritul ordonează totul cum trebuie să fie în viitor şi cum era mai înainte. Din cauza slăbiciunii simţurilor nu suntem în măsură să privim adevărul.

Pentru prima dată, cunoaşterea filosofică utilizează ochiul sensibilităţii şi pe acela al intelectului, şi nu dintr-odată ca fiziologii, ci succesiv. Simţurile analizează realitatea în elementele ei chaotice, iar intelectul o organizează, punând ordine în acest chaos. Socrate combină şi conmpletează cugetarea lui

Democrit cu aceea a lui Pytagora, îmăcând pe fiziologi cu eleaţii.

Printre sofişti, şi pe vremea lor, trăia şi filosofa un oarecare Socrate, care şi el ost o sofist, şi cel mai mare dintre ei. El a rezumat pe sofişti şi pe Anaxagora, aşa cum Empedocle şi Heraclit au rezumat pe fiziologi şi Anaxagora rezumase pe fiziologi şi pe eleaţi. Sofiştii, după cum am văzut au pus problema îndoielii asupra cunoaşterii adevărului şi posibilităţii de a o transmite. Socrate a supralicitat pe sofişti rezumându-i lapidar: Singurul lucru pe care-l ştiu este să nu ştim nimic, zicea el. Evident, Socrate nu-şi da seama de imensul quiproquo al afirmării sale, însă toată filosofia şi învăţătura lui n-au făcut decât să dea o dezminţire valabilă a acestei negaţii lapidar formulată.

Ca şi sofiştii, Socrate a avut elevi şi ascultători, dar nu ca să le vândă adevărul, pe care pretindea că nu-l are, şi nu primea bani de la elevi. Însă, dacă nu le vindea

adevărul pe care nu-l avea, pe bani, se străduia să-l cumpere, dar tot fără bani, de la auditorii lui, care se lăudau că-l au, adică să-i determine, prin întrebări abile, să-şi dezvăluie fondul cunoştinţelor lor.

Sofistul Socrate, spre deosebire de ceilalţi sofişti, avea intuiţia profundă că *conştiinţa este cunoaştere*, că activitatea spiritului este cunoaştere şi nimic altceva. Dacă analizăm bine semnificaţia profundă a formulei: singurul lucru pe care-l ştim este că nu ştim nimic, observăm că ea conţine afirmarea indirectă a cunoaşterii indirecte, adică sub formă negativă. A zice că nu ştii nimic, că ignorezi totul, presupune că şti ce ignorezi, şi când ai conştiinţă de ce nu ştii este că ştii într-un fel oarecare ceea ce afirmi că nu cunoşti, căci altfel ai ignora că ingorezi. Şi aceasta este tocmai cazul animalelor inconştiente, care sunt inconştiente pentru că sunt lipsite cu totul de raţiune, de spirit; chiar acelea care nu par fi lipsite de un rudiment de inteligenţă. Ca să

fi aşa de sigur că ignorezi, cum era Socrate, este că ai convingerea implicită că ştii cumva, că ai putea sau veni putea odată să ştii tot. Ceea ce ignorează conştiinţa mea este ştiut de alte conştiinţe şi sunt milioane de astfel de conştiinţe – omenirea întreagă – şi eu sunt numai una din ele – şi, actual, conştiinţa mea nu poate conţine ştiinţa tuturor, dar sunt în continuitate, în legătură cu toate aceste milioane de conştiinţe sau spirite, cu întreaga spiritualitate umană.

De asemenea, când cauţi un cuvânt care nu răspunde la apelul memoriei, când ai un lapsus de memorie, îl cauţi pentru că îl ştii, şi-ţi lipseşte, nu l-ai căuta dacă nu l-ai ştii şi nu ţi-ar lipsi. Este ca şi cum ai căuta un necunoscut care ţi-a dat întâlnire la telefon sau prin corespondenţă. „În dem du suchst, das hast du schön gefunden”. „Tu ne me chercherais pas şi tu ne în avais deja trouve”. À propos de numele unui savant care scăpa memoriei lui Bergson şi se silea să şi-l amintească

acesta scrie: „je prevois que je vais l'avoir su, etant dans l'étrange situation d'une personne qui ne sent connaître ce cu'elle se site ignorer". Exact această situaţie stranie este şi a lui Socrate, exprimată în vestita sa mărturisire de ignoranţă: el nu ştie că ignorează ceea ce simţea că cunmoaşte. Dacă n-ar fi simţit sau presimţit că cunoaşte ceea ce ignoră, n-ar fi ştiut că ignorează, ar fi ignorat că ignorează. Dovadă că era aşa este că Socrate a întreprins printre contemporanii săi care pretindeau că ştiu ceva, un fel de anchetă metodică, prin întrebări abile, pentru a scoate la iveală ştiinţa lor, când era cazul sau ignoranţa lor. O eroare, întrucât se bănuieşte a fi eroare, implică sentimentul că avem idee, oricât de nedesluşită, de adevărul pe care-l ascunde eroarea.

Să nu uităm că Socrate a fost la şcoala lui Anaxagoras, la care a avut ca conşcolar pe un oarecare Pericles, care nici el, n-a fost orişicine, şi a învăţat şi reţinut de la această şcoală elementele ei esenţiale, care

i-au servit şi au inspirat metoda lui. Este cert, de asemenea, că el a cunoscut şi cugetarea lui Pytagora. Număr, proporţie şi armonie, sunt principii puse de acesta în circulaţie, şi este imposibil ca ele să fi rămas necunoscute lui Socrate, în cugetarea căruia se întrevede influenţa lor. Aceste elemente nu vin de la simţuri, sunt aportul inteligenţei, al principiului spiritului *nous*, echivalentul lui Zeus. De la Democrit, care i-a fost contemporan, Socrate a putut să reţie câteva sugestii preţioase: atomii, care sunt echivalentul homeomerilor lui Anaxagora şi ordinea, armonia şi proporţia, forma, unitatea multiplicată, sunt elementele comune la aceşti precursori şi el prepară terenul pentru definiţiile şi noţiunile care au făcut originalitatea filosifiei socratice. În fluxul perpetuu al datelor simţurilor, intelectul prinde câteva structuri stabile, constante, care sunt definiţiile şi schemele noţionale, abstracte, generale.

Ziceam că Socrate a avut intuiţia justă a faptului că

spiritul, adică conştiinţa, este cunoştinţă şi ştiinţă implicită, virtuală, pe care, ca s-o faci explicită, este destul să ştii să întrebi, să răscoleşti fondul conştiinţelor spre a o scoate şi recupera, cum scoate moaşa copiii din pântecele mamelor. Arta de a întreba este arta de a moşi cunoştinţele pentru ca să dea ştiinţa ce conţin.

Deviza: Cunoaşte-te pe tine însuţi… Socrate a împrumutat-o de la Teotima, preoteasa lui Apolon din templul Delfis. Evident, dacă-ţi analizezi bine conştiinţa, vei găsi în ea cunoştinţa şi ştiinţa, deoarece spiritul sau conştiinţa nu sunt altceva decât cunoştinţă. Nu este nevoie s-o cauţi prin cer şi pe pământ, căci o găseşti în tine însuţi. De aceea, se şi zice că, cu Socrate, filosofia a scoborât din cer pe pământ şi în om, lumea morală interioară a înlocuit lumea fizică în filosofie. Totuşi, ca să fie cunoştinţă, trebuie să fie şi un obiect al conştiinţei care să fie cunoscut şi cercetarea cerului şi pământului prin simţuri este inevitabilă. Formula lui

Socrate are un înţeles adânc numai în sensul că spiritul este cunoştinţă, nu altceva. Ceea ce conţine implicit această formulă n-a fost explicitat nici de Socrate, nici de Platon şi Aristotel. A trebuit să vie Sf. Augustin cu: note fariire în interiore hominis habitat veritas, în care este recunoscut adevărul că spiritul, adică conştiinţa lui este conştiinţa adevărului. Mă îndoiesc de orice, mă îndoiesc de existenţa mea chiar, numai de îndoiala mea nu mă pot îndoi. La aproape două mii de ani după Socrate, a venit Descartes, care, luând formula lui Sf. Augustin şi modificând-o, a îndeplinit dezideratul lui Socrate. „Cogito ergo sum" revine a zice: Da, mă cunosc pe mine; eu sun cugetare, cunoştinţă sigură. Şi pentru că nu mă pot îndoi de îndoiala mea, care este cugetare, sunt sigur că sunt, şi, întrucât sunt, sunt cugetare, cunoaştere.

Pentru că nici Socrate nu-şi dă seama, în mod clar, cum este spiritul omului, adică conştiinţa sa, cunoştinţă

sigură, el emitea ideea că ştiinţa, cunoaşterea este reamintirea unei ştiinţe pierdute, uitate, pe care, cu oarecare stăruinţă în analiza ei, prin oarecare întrebări abil puse, o poţi redeştepta şi redobândi. Întrebările socratice sunt instrumente de analiză minuţioasă a conţinutului spiritului, sunt un examen analitic riguros.

Adevărata dificultate întâlnită pentru admiterea ideii că spiritul este cunoştinţă şi ştiinţă şi nimic altceva, stă în modul echivoc cum este văzut spiritul şi înţeleasă noţiunea de spirit, natura lui. Spiritul, aşa cum îl înţelege creştinismul, spiritiştii şi chiar filosofii spiritualişti, este pneuma, adică ceva aerian, semimaterial, spiritus, de la expirare (suflet, de la suflu), deci ceva cu totul eterogen de conştiinţa şi cunoştinţa care este în spaţială, încorporală, imaterială. Aşa înţeles, spiritul poartă pecetea păcatului originar, adică pecetea originii şi geneza ideii de spirit. Ca pneuma sau suflet, noţiunea de spirit este o concepţie disperată, a cărei

raţiune de a fi este să anuleze fenomenul morţii, a cărui realitate este insuportabilă, intolerabilă pentru orice om conştient, şi cu atât mai mult cu cât este mai conştient. Este, în acelaşi timp, o penibilă ofensă adusă logicii, căci moartea vrea să pună termen unei realităţi care este în esenţa ei eternă. Spiritul este ceva care supravieţuieşte celui decedat şi, când acesta moare, spiritul îl părăseşte sub forma aerului din ultima expiraţie, aer care se ridică şi se pierde în atmosferă. Ideea existenţei reale şi externe este legată indisolubil de ideea de materie, orice există real trebuie să fie extern şi material, pentru că realitatea externă este dată de simţuri. Văzut prin ochiul simţurilor, spiritul este cu necesitate ceva material sau, cel puţin, semimaterial, semicorporal, ceva ca aerul. Natura lui cognitivă, imaterială, care este natura lui adevărată, nu se poate obţine decât prin intelect şi gândire intelectuală. Dacă mai adăugăm că, în adevăr, spiritul, conştiinţa şi

cunoştinţa nu se pot deloc concepe altfel decât ca având un substrat, un suport material, corpul omenesc şi, în special, substanţa nervoasă cenuşie, ideea, materialitatea spiritului are o întreită rădăcină şi este nedesrădăcinabilă. Pe de altă parte, însă, cunoaşterea, cunoştinţa şi de spiritul este ceva în spaţial, încorporal, deci de natură imaterială, adică cognitivă, căci materia inconştientă este negarea conştiinţei a spiritului, şi deci incompatibilă cu cunoştinţa. Materia este de natură incognitivă şi nu poate cunoaşte; deci sofiştii aveau dreptate când ziceau că adevărul nu poate să fie cunoscut şi Socrate că singurul lucru ce ştie bine este că nu ştie nimic. Da, spiritul lor, în înţeles de pneuma, de ceva aerian, semimaterial, nu ştie şi nu poate ştii nimic, fiindcă este de natură incognitivă. Şi, cu toate astea, am văzut că sofiştii vindeau pe bani cunoaşterea adevărului şi Socrate, prin întrebări abile, scotea ştiinţa şi adevărul din profunzimile conştiinţelor. Chiar contrazicerea lor

este o probă preţioasă a naturii pur cognitive a spiritului. Sofiştii nu erau nişte fraudatori şi Socrate nu se înşela, şi aceasta ar deveni mai uşor de înţeles dacă, în locul noţiunii cuvântului spirit, pneuma, am pune noţiunea cuvântului *gnosis*, ceea ce înseamnă imposibil, atât de mult cuvântul impropriu spirit s-a identificat cu semnificarea şi conţinutul ce i se atribuie. Dar, dacă aceasta serveşte ca să precizeze înţelesul exact al noţiunii de spirit, devine şi mai izbitoare, mai *eclatantă*, absurditatea, aberaţia punerii problemei cunoştinţei, în felul cum s-a pus, prin întrebarea dacă cunoaşterea adevărului şi a realităţii este posibilă.

Anamneza practicată de Socrate şi formulată de Platon n-are decât acest înţeles că spiritul este cunoştinţă. Conştiinţă şi ştiinţă, dacă nu explicită, cel puţin virtuală, implicită.

Din cauza dublului înţeles al cuvântului spirit, Platon a născocit metafora cavernei şi mitul spiritului

înaripat care şi-a ars aripile. Este de notat că Platon are o vădită înclinare să subestimeze valoarea cognitivă a simţurilor şi să supraestimeze pe a intelectului. Este ca şi cum ar închide pe jumătate ochiul simţurilor şi ar deschide larg pe al inteligenţei. Simţurile, după părea lui Platon, nu ne dau decât indirect imagini deformate, rudimentare şi grosolane al lucrurilor, căci senzaţiile sunt ca nişte umbre serbede, şterse, neprecise, pe peretele întunecos al cavernei, ale lucrurilor, a căror viziune clar exactă, n-o putem avea decât în lumina strălucitoare a soarelui intelectului. Dacă aşa le vedem este pentru că el închide pe jumătate ochiul sensibilităţii şi le vede, după cum mărturiseşte, în lumina unui foc, care în alegoria cavernei înlocuieşte soarele, şi atunci lucrurile, văzute numai prin umbra lor, se prezintă cum le vede. În realitate, este cu totul altfel. Simţurile ne dau despre aceste lucruri văzute în lumina soarelui imagini vii, colorate, reliefate, nu simple umbre schematice.

Astfel de umbre, de scheme, sunt mai curând înfăţişarea sub care ni se prezintă noţiunile abstracte în lumina abstractă a soarelui inteligenţei. Senzaţiile virtuale şi auditive, imaginile date de simţuri, au forme precise, relief, culoare, viaţă, tocmai pentru că lumina soarelui, învăluindu-le, le descoperă, le conturează, le concretizează. Ceea ce spune el despre datele simţurilor se potrivesc exact cu felul de a fi al ideilor abstracte, care sunt imagini şterse, schematice, fără culoare, fără relief, fără viaţă şi contururi precise şi par a aparţine mai mult lumii umbrelor.

Platon se ridică contra credinţei generale că lumea concretă a simţurilor ar fi cea reală, pentru că adevărata realitate ar fi după el, în lumea ideilor, ceea ce vom vedea că a fost contestat de elevul său Aristotel. Pentru Platon, ideile sunt dacă nu singure reale, mai reale chiar decât indivizii, decât fiinţele şi lucrurile concrete, ele sunt esenţa indivizilor şi a lucrurilor. Aceasta este

adevărat, întrucât, de exemplu, esenţa de alcool, alcoolul concentrat, spirtul, este mai real, ca alcool decât spirtul diluat. Este mai puţin alcool în vin decât în spirtul rafinat. Corpurile şi fiinţele ar fi deci idei diluate, nedistilate, şi ideile ar fi extrase, abstrase, din fiinţele şi lucrurile concrete.

În mitul sufletului înaripat, Platon prezintă altă versiune a concepţiei sale. Sufletul, zice el, ca fiinţă înaripată trăind în lumea superioară a ideilor şi călătorind în tovărăşia zeilor, în aceste regiuni înalte, a putut privi în faţă ideile arhitipuri în toată splendoarea lor, păstrându-le în amintire aşa cum le-a văzut că erau. Găsim în acest mit o vagă rezonanţă a ipotezei noastre asupra originii supraterestre a omenirii conştiente şi confirmarea originii ideii de spirit care n-ar fi decât aerul ultimei expiraţii a unui muribund, aer care se ridică nevăzut, zboară şi se pierde în infinitul spaţial al atmosferei.

Pierzându-şi însă aripile, continuă Platon, sufletul a căzut pe pământ într-un corp în care s-a încarnat şi în care stă închis, ca o scoică în ghioacea ei, corp care este cauza tuturor nenorocirilor lui. Acest corp grosolan nu-i pune la dispoziţie decât simţurile, care sunt mărginite, şi el, sufletul, trebuie să împărtăşească toate îngustimile şi infirmităţile acestui corp.

Aceeaşi cădere au făcut-o şi ideile. Şi ele s-au încarnat în lucrurile de tot felul din lumea fizică, care sunt realizări, copii, încorporări grosolane, imperfecte, în materia brută ale fiinţelor lor spirituale. Spiritul omului, văzând aceste imagini grosolane, imperfecte, îţi aminteşte ideil arhetipuri, care sunt modelele ideale ale lucrurilor în care ele s-au încarnat atât de grosolan încât abia se mai pot distinge în ele modelele lor ideale. Platon era geometru şi figurile geometrice sunt ideale, aşa cum el prezintă ideile. Figurile geometrice concrete din natură sunt, faţă de cele geometrice abstracte, aşa

cum przintă el lucrurile materiale raportate la ideile abstracte ale acelor lucruri. Corpurile geometrice din natură sunt în adevăr încorporări grosolane ale formelor geometrice abstracte. La formele fiinţelor vii şi ale lucrurilor, acest contrast este mai puţin vizibil între ideea şi realitatea corespunzătoare. Acest contrast devine însă sensibil la artişti şi chiar la meseriaşi, care rămân întotdeauna cu sentimentul de a nu fi reuşit a încorpora în creaţiile lor forma ideală concepută de mintea lor.

În filosofia lui Platon, prima treaptă a cunoştinţei este dominată de simţuri, care nu ne dau decât opinii, păreri îndoielnice şi schimbătoare; cea de a doua ne dă noţiuni abstracte care produc cunoştinţe logice, discursive; treapta superioară, ultima, ne dă esenţele eterne, arhitipurile despre care luăm cunoştinţă prin intuiţia interioară, ceea ce numeşte el *anamnesis* şi care constituie adevărata ştiinţă. Prin anamneză, ne

reamintim de cele ce am văzut în regiunea înaltă, locuită de ideile arhitipuri şi pe care le numeşte *câmpia adevărului*. Câmpia adevărului nu este altceva decât fondul conştiinţei noastre intelectuale, intelectul, noţiunea şi memoria, spiritul nostru nefiind decât o ţesătură de imagin, noţiuni şi idei diferind între ele după gradul abstracţiunii şi generalităţii lor. Imaginile ne sunt procurate de simţuri şi noţiunile şi ideile sunt confecţionate de intelect şi de judecată, funcţiuni active ale spiritului, din prelucrarea datelor simţurilor. Că spiritul vine cu ideile şi noţiunile ca modele şi arhitipuri făcute gata, care ar exista date în conştiinţă şi care n-ar fi decât amintirea formelor ideale văzute în regiunile înalte, n-are niciun sens. Spiritul nu aduce cu sine decât facultatea lui specifică de a le produce din contactul lui cu datele simţurilor, imaginile care oglindesc lumea exterioară. Ideile nu sunt simple amintiri virtuale actualizate, ci produse, construcţii ale spiritului, ale

activităţii sale specifice. Este destul să intervină simţurile, imaginile lucrurilor date de simţuri, pentru ca, sub incitarea lor, activitatea specifică a spiritului, a conştiinţei noastre, să se declanşeze şi să creeze ideile corespunzătoare, care vor da lui Platon impresia că sunt amintiri a ceva uitat, prin amnezie care a fost învinsă. În acest caz, în adevăr, ideile ar exista în conştiinţă şi simţurile n-ar face decât să le actualizeze declanşându-le cum susţine Platon. *Mneme*, memoria este chiar substanţa spiritului de care luăm cunoştinţă prin permanenta identitate a eului nostru cu el însuşi, a noastră cu noi înşine.

Cu alte cuvinte, cunoaşterea, ştiinţa, nu este o amnezie, o reamintire, ci o mneme, memorie; ideile nu sunt reamintiri, ci creaţii ale activităţii specifice a spiritului, declanşat de simţuri. Mneme este produsul şi expresia unităţii conştiinţei sau spiritului, care totalizează şi păstrează ideile din ţesătura conştiinţei şi

asigură coeziunea lor44.

Dacă Platon, supraestimând intelectul, era numai sensibil la lumina soarelui abstract al intelectului, Aristotel, elevul lui, care supraestima datele simţurilor, era mai sensibil la lumina soarelui propriu-zis. Ochiul simţurilor era, la acesta din urmă, mult mai larg deschis decât ochiul inteligenţei. Aristotel nu admitea că ar exista o lume a ideilor inteligibile decât în capul maestrului său, Stagiritul spunea un adevăr, dar acelaşi lucru se poate pune şi de senzaţii şi imaginile procurate de simţuri. Acesta găsea că lumea adevărată nu este aceea a ideilor, ci aceea externă a datelor simţurilor, lumea lucrurilor, a indivizilor şi în aceasta el avea dreptate; nu lucrurile sunt copii grosolane ale ideilor, ci ideile sunt copii rafinate, ideale, idealizate, sublimări ale lucrurilor concrete, grosolane. Dintre simţuri, la

---

44 Anamneze şi mneme (memoria) ideilor platonice nu sunt amintiri în felul mitologic, cum le prezintă Platon ci rezultatul creaţiunii, funcţiunea spiritului cu care omenirea este născută dotată care se declanşează şi funcţionează sub incitaţia simţurilor.

Aristotel, se pare că domină simţul vederii, al luminii, al soarelui şi simţul păcatului. De aceea, ceea ce este la Platon ideea, este forma şi esenţa la elevul său; forma şi substanţa sunt permanenţele invariabile echivalent al ideilor eterne platoniciene. Formele sunt produsul simţului vedere, o percepţie exterioară, pe când substanţa (esenţa) este produsul pipăitului, în care se găsesc reziduuri ale celorlalte simţuri: gust, miros, care sunt simţuri organice şi dau informaţii asupra naturii interne a lucrurilor.

Spiritul le creează spontan căci aceasta este funcţia lui specifică, cum funcţia specifică a ochiului este crearea imaginilor vizuale. Intelectul (spiitul) creează ideile cum ochiul vede şi creează imaginile vizuale, adică ideile ca şi imaginile nu sunt amintiri, ce creaţii specifice.

Aristotel este cel dintâi care a analizat operaţia conştiinţei prin care se construiesc noţiunile, definiţiile,

abstracţia şi generalizarea prin inducţie. De la aceste noţiuni, spiritul coboară spre lucrurile concrete, particulare, individuale, pentru a trage concluzii în privinţa lor, ele fiind sigure reale. Potenţă şi act corespund la ceea ce numeşte Platon idei şi lucruri particulare individuale; ideile sunt potenţe, actualizările, realizările acte, şi ideile se realizează prin căderea lor în corpurile materiale ale fiinţelor şi lucrurilor. Pentru a sublinia importanţa datelor simţurilor, Aristotel susţine că mintea este un fel de *tabula rasa*, pe care datele simţurilor, scoase din experienţă, se imprimă pasiv; intelectul are, cu alte cuvinte, un rol pasiv. Propriu-zis, această pasivitate este mai repede a simţurilor decât a intelectului, căci simţurile nu fac decât să comunice fidel, pasiv, datele excitaţiilor exterioare ca materie primă, care va fi elaborată de intelect spre a le transforma în noţiuni, industrializându-le cu ajutorul noţiunilor, tipare care modelează această materie. De

aceea, Aristotel afirmă şi existenţa unui *intelect activ*. Acest *intelectus agens* este nemuritor şi este partea pe care omul o are în comun cu zeii. Ce sunt zeii, Dumnezeu? Principiul motor, *motorul imobil* care pune totul în mişcare şi explică deci schimbarea, devenirea, dă impulsiune potenţelor, le actualizează. Nemuritor şi comun zeilor şi oamenilor, acest intelect activ nu este altul decât spiritul uman, însă spiritul conceput ca pneuma, ca ceva aerian, semicorporal, de oarece ne este prezentat ca un *motor imobil* sau ca *tabula rasa*. Şi este firesc, căci Aristotel, supraestimând simţurile, vede spiritul cu ochiul sensibilităţii care materializează tot ce atinge, după cum Platon, care supraestimează intelectul, spiritualizează tot ce se întâlneşte şi creează lumea ideilor, care singură ar fi reală.

Tabula rasa a lui Aristotel, chiar luată ca metaforă dovedeşte tendinţa lui de a materializa spiritul, cunoaştere. Creierul este desigur acea tabula rasa pe

care se înscriu imaginile, datele simţurilor. Ideile sunt, după concepţia lui Aristotel copii scoase după imaginea lucrurilor şi nu sunt lucrurile copii scoase după tipul ideilor, cum socoteşte Platon. Ideea de copie presupune ceva material pe care este imprimată, pentru că spiritul aerian semicorporal este considerat ca material.

Arătând în această operaţia abstracţiunii, care creează noţiunile, Aristotel contestă că noţiunile ar reprezenta ceva real, deoarece reali nu sunt decât indivizii.

Există totuşi un serios temei la baza ideilor platoniciene şi mitul căderii spiritului şi idilor în corpuri materiale are o mare doză de adevăr. Există ceva în realitate care corespunde ideilor, noţiunilor abstracte şi care justifică mitul acesta.

Noţiunea abstractă de cal se identifică cu speţa cal. S-ar putea obiecta că speţa cal este un concept, un universal, care n-are niciun fel de existenţă concretă.

Dar primul cal concret s-a identificat cu speţa cal şi ultimul care va fi supravieţuit va fi de asemenea identic cu speţa cal.

Dar colecţia de cromozomi, care constituie germenul (spermatozoidul) din care se dezvoltă şi se formează un cal, deşi microscopic sunt o realitate materială, în care speţa cal există concretizată, încorporată, materializată. Această concretizare a speţei abstracte în cromozomii microscopici şi dezvoltarea lor prin formarea şi apariţia trăsăturilor individuale în cal realizează ceea ce se înţelege prin căderea ideilor în corpuri, diluarea lor în forme materiale grosolane. Operaţia aceasta reface în sens invers operaţia intelectului care prin inducţie şi abstracţie, şterge sau neglijează trăsăturile individuale, distilează fiinţele şi lucrurile şi din esenţa lor, construieşte noţiunile abstracte, ideile. Teoria idilor platoniciene, examinată mai de aproape şi mai aprofundată, se confirmă în ciuda

protestărilor şi opoziţiei Stagiritului.

Cât priveşte omul, de pildă, spiritul lui există virtual în cromozomii umani moşteniţi şi care sunt eterni ca şi spiritul şi ca omenirea. În ei se găsesc implicate, virtuale, intelectul, judecata, cunoştinţa, conştinţa şi ştiinţa. Dezvoltarea acestor cromozomi, din care rezultă un om conştient, este realizarea căderii spiritului într-un corp material, grosolan şi imperfect, aşa cum susţine Platon. Operaţia pe care o descrie Platon în ceea ce numeşte el căderea ideilor, materializarea lor în corpuri concrete, imperfecte, grosolane, încorporarea ideilor, este propriu-zis operaţia care creează opere de artă. Artiştii nu fac altceva decât să încorporeze, să materializeze o idee, să concretizeze o concepţie, un ideal, să individualizeze o noţiune abstractă, cu străduinţa şi ambiţia de a imprima în realizarea concretă a idealului ceva sau cât mai mult, din frumuseţea ideii, din splendoarea idealului întrezărit.

Opera naturii se deosebeşte de a artistului prin aceea că natura operează orbeşte, mecanic, fără alegere, nu evită discordanţele şi devierile, nu caută armonia şi frumosul său, dacă le realizează, aceasta se face mecanic, la întâmplare. Operaţia formării ideilor, a noţiunilor abstracte, prin inducţie, abstracţie şi generalizare pe care o descrie Aristotel, fiind o operaţie de dens invers operaţiunii de creaţie artistică descrisă de maestrul său, în este creaţia ştiinţifică şi ştiinţa este rezultatul acestui fel de activitate. Aristotel a fost un filosof savant. Platon a fost un artist filosof. Sistemele lor de gândire sunt diferite şi chiar opuse, pentru că sunt unilaterale şi oarecum diferite prin specializare; de aceea, ele sunt corelative, complementare şi se completează foarte bine reciproc. Sunt corelative, complementare şi solidare pentru că spiritul nu există decât pe un suport corporal şi nu se poate manifesta, nu poate acţiona decât prin mijlocirea corpului uman care-i

serveşte de instrument. Idealismul unui sistm întregeşte, completează realismul celuilalt. Este între ele acelaşi raport ca între simţuri şi intelect, care se îmbină şi se întregesc armonios în spiritul nostru, intelectul fiind de origine supraterestră şi simţurile de origine vitală terestră – simţurile nutrind corpul şi alimentând spiritul, şi spiritul luminând şi guvernând simţurile şi corpul.

Direcţia de cugetare idealistă şi spiritualistă a lui Platon a avut ecou în filosofia stoică şi s-a continuat cu Ploti până la Sf. Augustin, direcţia realistă a lui Aristotel, nuanţată de atomismul materialist a lui Democrit, s-a continuat cu Epicur şi urmaşii lui. Cu Sf. Augustin s-a terminat ciclul filosofiei antichităţii clasice; cu el, se anunţă şi se deschide era filosofică a civilizaţiei moderne, căci el anticipează şi anunţă pe Descartes.

Să dăm o scurtă recapitulare a rezultatelor acestei sumare analize a filosofiei antichităţii elene.

Simţurile şi intelectul sunt cele două izvoare şi instrumente de informaţie ale spiritului nostru, a cărei realitate şi activitate specifică este cunoaşterea. Informaţiile date de simţuri diferă radical de datele intelectului, pentru că ele poartă pecetea izvorului lor, corpul omului mărginit care este de natură material biologică, fundamental diferită de natura infinită a intelectului, care este spirituală şi mai precis cognitivă.

Tot ce primeşte spiritul nostru prin mijlocirea simţurilor este mărginit, concret, adică extern, corporal, material sau vital, real, individual, parţial, variabil, mobil. Tot ce dă sau primeşte intelectul este infinit, abstract, imaterial, în spaţial, permanent, etern, ideal, total etc. Astfel, spiritul, intelectul, conştiinţa nu pot fi percepute prin simţuri, conştiinţa şi spirit nu sunt nici vizibile nici pipăibile, sonore etc. Şi pentru aceasta par inexistente. Intelectul percepe abstracţiile, generalităţile, permanenţa, infinitul, substanţa, pe când concretul,

mişcarea individualului, finitul, îi sunt inaccesibile. La rândul lor, simţurile nu se pot dovedi şi demonstra prin raţionament, datele lor nu se pot prinde prin raţiune, scapă raţiunii, pentru care ele se prezintă ca nişte iluzii, de natura halucinaţiilor, şi lumea externă şi materială a simţurilor este considerată de filosofia idealistă ca inexistentă, produsul eului, al conştiinţei noastre. Abstractul, infinitul, permanentul etc, scapă simţurilor.

Toate erorile şi dificultăţile cunoaşterii provin din neîndemânatica utilizare a acestor două surse de cunoştinţe, a căror funcţionare amcomparat-o cu funcţiunea vederii şi a mersului, ca şi cum aceste două surse ar fi ca doi ochi văzând fiecare un alt aspect al realităţii. Mersul gândirii şi cunoştinţei, ca să fi normal, cere întrebuinţarea consecutivă a celor două izvoare de cunoaştere. Simţurile sunt analitice, dau detaliile, concretul; intelectul este sinteza, dă abstractul, permanentul.

Întrebuinţarea lor este rodnică, când aceste două surse ale spiritului sunt utilizate în domeniul care le sunt proprii şi când sunt întrebuinţate nu dintr-odată şi consecutiv. Astfel, primii filosofi ai şcolii ionice au privit realitatea cu amândoi ochii şi au obţinut o viziune indistinctă, confuză şi contradictorie. Ei au avut exact sentimentul că realitatea este şi mobilă, schimbătoare şi constantă, permanentă, de aceea ei căutau ce este permanent şi rămâne neschimbat sub valul de schimbări de la suprafaţă şi fiecare a văzut elementul de bază în altceva decât ceilalţi. De aci, contradicţii şi confuzii, care compromiteau cunoaşterea. Au procedat ca cineva care, voind să meargă cu ambele picioare deodată, procedează prin sărituri.

Heraclit a privit realitatea numai cu ochii simţurilor şi el n-a văzut decât variabilul, mobilul, pe care l-a declarat iluzoriu şi, în cele din urmă, a afirmat că reală este numai cugetarea, activitatea spiritului. La rândul

lor, eleaţii Xenophone şi Parmenide, privind realitatea numai prin ochiul intelectului, au tăgăduit mişcarea, devenirea, pe care ei le declarau iluzorii, real fiind numai ceea ce durează, ceea ce este dur, solid, constant.

Aceste contraziceri şi negări reciproce au făcut cunoaşterea problematică, au făcut să se pună problema cunoaşterii şi au compromis facultatea de a cunoaşte a spiritului nostru. Concluzia au tras-o sofiştii care, ducând scepticismul la extrema lui limită, au tăgăduit existenţa adevărului şi posibilitatea cunoaşterii realităţii. Rezumând pe sofişti, Socrate a declarat că singurul lucru ce ştie el este că nu ştie nimic, dar, în acelaşi timp, a formulat imperativul categoric ca o datoie absolută: cunoaşte-te pe tine însuţi. Aceasta confirmă pe Parmenide, care a spus că *a gândi şi a fi este tot una*, deoarece singura realitate şi cunoaştere adevărată este gândirea. Utilizarea succesivă a celor două izvoare de cunoaştere şi a metodelor ce le corespund, analiza şi

sinteza, a început cu Socrate, inspirat de la Anaxagora care-l anticipase şi căruia i-a fost elev. Socrate a schiţat teoria noţiunilor şi definiţia pe care aveau să le desăvârşească Platon şi Aristotel, specializaţi, cum am văzut, unul în analiza simţurilor, celălalt în sinteza intelectului. Din cauza acestei specializări, unul afirmă că singuri indivizii sunt reali şi idilor nu le corespunde nimic real, celălalt că, lumea ideilor este cea reală, singura reală şi indivizii, corpurile sunt degradări ale ideilor, simple aparenţe. Problema cunoştinţei n-a fost rezolvată nici după aceşti mari gânditori ai antichităţii elene. Ea a fost reluată de Sf. Augustin şi transmisă civilizaţiei moderne care a reluat firul ei de unde a lăsat-o polemica dintre Platon şi Aristotel.

Această problemă s-a pus, se pune şi se va mai pune, din cauza echivocului ce învăluie înţelesul ideii de spirit, câtă vreme este identificat *pneuma*, ceva semimaterial şi semicorporal ca aerul, din cauză că

materia inconştientă este negaţia, opusul cunoaşterii şi conştiinţei. Cum poate spiritul, care este ceva aerian, să cunoască?

A pune problema cunoştinţei şi a nega putnţa cunoaşterii adevărului este a pune problema realităţii spiritului şi a nega realitatea lui. O problemă care-şi tăgăduieşte obiectul este o problemă fără soluţie, care n-a avut şi nu va avea soluţie. Da o problemă fără soluţie este fără soluţie pentru că nu este o problemă, ci este o falsă problemă. Toate problemele fără soluţie nu sunt probleme sau sunt false probleme, cum sunt de pildă, după cum avem să vedem, problema începutului şi aceea a sfârşitului lumii. A nega posibilitatea spiritului nostru de a avea cunoştinţţa adevărată este a zice că spiritul, a cărei realitate şi funcţiune este cunoaşterea, are funcţia de a ignora, ceea ce, repetăm este unquiproquo excelent subiect pentru o comedie bufă.

Dacă însă mai subzistă o problemă a cunoştinţei care nici n-a fost pusă, este una de metodă, nu de fond, care constă în a şti dacă cercetarea trebuie să înceapă cu analiza, cu ochii simţurilor, sau cu sinteza, cu ochiul intelectului. Care este valoarea uneia faţă de cealaltă? Care din ele are precădere şi iniţiativă? Aceasta este azi poate singura problemă ce caută dezlegare şi este obiectul cercetărilor logice de azi.

Se poate zice însă că tot efortul filosofi al gânditorilor care au ilustrat civilizaţia antichităţii clasice a fost inutilă şi a dat fiasco acest rezultat negativ? Urmărind cunoaşterea naturii, a legilor universului, n-a putut el să obţină decât convingerea că, cunoaşterea adevărului asupra realităţii este imposibilă? În adevăr, prin efortul filosofic ce am rezultat aci, cunoştinţa naturii, ştiinţa universului n-a făcut niciun progres, căci efortul ei a deviat de la cunoaşterea naturii şi s-a dirijat şi concentrat asjupra cunoaşterii spiritului, adică

cunoaşterea s-a întors, s-a concentrat asupra ei însăşi: cunoaşte-te pe tine însuţi. Din efortul său de a cunoaşte natura, universul, mecanismul şi legile lui, filosofia elenă s-a ales cu cunoaşterea spiritului, mecanismului şi a legilor cunoştinţei. Cercetarea naturii n-a dus la cunoaşterea ştiinţei naturii, ci la cunoaşterea naturii ştiinţei, a elementelor, a legilor şi a mecanismului conştiinţei. În loc de ştiinţa naturii, s-a realizat ştiinţa cunoştinţei şi a conştiinţei.

Pentru a realiza ştiinţa naturii, a trebuit să se cunoască mai întâi natura ştiinţei şi a conştiinţei. Aci se rezumă tot progresul obţinut. Efortul făcut în cunoaşterea naturii a dus la cunoaşterea ştiinţei cunoştinţei, adică la ştiinţa logicii, la cunoaşterea elementelor, legilor şi operaţiilor logice, care au fost coficiate, deşi insuficient şi imperfect de către Aristotel. Crearea ştiinţei logice este fructul cel mai preţios al cugetării elene, deşi mai prezenta lacune, imperfecţiuni

şi confuzii. Sudând idealismul lui Platon la realismul lui Aristotel, completând şi corijând pe unul prin celălalt, sudură cerută şi garantată de sudura spiritului cu corpul şi a simţurilor cu intelectul, s-ar fi obţinut instrumentul de cunoaştere dorit. Aplicat la cunoaşterea naturii, acest instrument, perfecţionat şi completat de filosofia civilizaţiei moderne, a putut da lumii moderne rezultate incomparabile, infinit superioare celor obţinute de civilizaţia antichităţii clasice.

II

În a doua jumătate a Evului Mediu, când societatea feudală s-a consolidat pe ruinele Imperiului roman, filosofia creştină, inspirată mai mult de Platon şi Augustin, s-aâncrucişat cu tradiţia aristotelică, car, după ce se produse, a fost readusă în Europa de arabi. Reîntâlnindu-se cu platonismul care domina atunci, realismul lui Aristotel a intrat în conflict cu idealismul lui Platon, care însă îşi schimbase eticheta şi se cheamă

acum realism, pe când filosofia lui Aristotel devenise nominalist. Un război homeric s-a încins între partizanii nominalismului şi aceia ai realismului. În această luptă, diferenţele şi contradicţiile ce existau între cele două concepţii au fost subliniate şi accentuate cu îndârjire. Rezultatul acestui conflict a fost că temele care se contraziceau au fost examinate mai de aproape, adâncite şi precizate mai minuţios şi mai explicit.

Dublarea lumii concrete a lucrurilor cu o lume reală a ideilor, mai reale decât realitata lucrurilor, era acum criticată şi negată mai energic decât o făcuse Aristotel.

Occam Guillaume) susţinea cu tărie că aceste idei eterne şi imobile, adică universul abstract pe caresemnifică, nu sunt decât simple cuvinte care acoperă o imagine vagă, nedeterminată, a ceva fără realitate obiectivă.

Nominaliştii, ca Rocelin, fondatorul acestei direcţii de cugetare, Avicenna şi Occam Rogern Bacon şi mai

târziu Hobbes, pretindeau că oricărei abstracţiuni a intelectului să-i corespundă un lucru abstract în real şi, în caz contrar, activitatea de abstracţiune este lipsită de obiectivitate şi nu creează decât ceva iluzoriu. Natural, pentru ochiul simţurilor, tot ce construieşte intelectul este inaccesibil şi inexistent, adică iluzoriu. Ideile abstracte sunt prin natura lor inaccesibile simţurilor şi ele nu pot fi decât iluzorii, cum a văzut că era pentru Heraclit, permanenţa, imobilul, invariabilul.

A pretinde ca abstractul să fie concret este a pretinde că cerul este un pătrat, că există cercuri pătrate, este a căuta, cum se zice, guadratura cercului. Am arătat în ce caz o noţiune abstractă poate fi concretă. Cât despre cercul pătrat este destul să multiplici la infinit numărul laturilor lui, pentru ca pătratul să devină, cerc.

În concepţia lui Occam, intelectul activ şi abstracţiunea sunt inutile şi el respinge tot ce nu este şi nu poate fi obiectul unei experienţe directe. Chiar

individul, ca atare, nu este pentru el, decât ceea ce ne dă experienţa, adică o grupare stabilă, în spaţiu şi timp, de calitate şi de fenomene. Numele ce poartă nu este decât un semn, care nu are nicio asemănare cu acea grupare. Cu alte cuvinte, nu există idei generale ci numai semne generale, căci, în fond, realitatea ideii generale nu este decât un nume sau, dacă este altceva, încetează de a fi abstractă şi generală Condillac).

După Nicolae d'Entrecourt, inteligenţa trebuie desărcinată de funcţiunea de a cunoaşte ce deţine nelegitim, oric lucru care depăşeşte aparenţele naturale, adică fenomenele ca dată ale simţurilor, deoarece nu există decât individual, lucrurile reale, car, singure, sunt la baza certitudinii. Nu este, după el, nimic mai iluzoriu decât încercarea de a explica aparenţele sensibile prin acele entităţi invizibile ascunse experienţei sensibil atât de familiale scolasticii.

În opoziţie cu nominaliştii, care, după cât vedem,

sunt moştenitorii cugetării aristotelice, realiştii şi conceptualiştii continuă tradiţia lui Platon. Pentru Suns Scot şi Guillaume de Champeaux ca şi pentru elevul său Abélard, ideile sunt mai reale, chiar decât fiinţele individuale şi sensibile. Universalul (les universaux) pentru realişti, abstractul există independent de lucrurile în care el se manifestă. Pentru concepţionalişti ca Abélard, ideile sunt forma sau operaţii proprii ale gândirii şi nu simple semne aplicabile deopotrivă mai multor indivizi sau lucruri. Putem zice că conceptualiştii par a întinde un fel de punte de trecere între realism şi nominalism. Dacă nominaliştii închid ochiul intelectului spre a ţine larg deschis pe acela al simţurilor, realiştii şi concepţionaliştii ţin larg deschis ochiul intelectului şi pe al simţurilor întredeschis sau pe jumătate deschis, ca Abélard.

Concepţia nominalistă duce la constatarea unei discordanţe iremediabilă între universul cugetării, văzut

de intelect şi între universul nominalist al experienţei sensibile, pentru că universul este aşa cum vede inteligenţa: coerent, unitar şi organizat, nu este o risipire, o incoerenţă, o dispersiune şi o discontiuitate, cum rezultă din concepţia nominaliştilor. În această concepţie, realitatea pierde orice consistenţă şi se risipeşte în fenomene discontinui: individul se destramă şi se risipeşte în spaţiu şi unitatea se dizolvă în multiplicitate. Iată la ce duce înlocuirea intelectului prin simţuri şi judecăm cu simţurile în loc de a judeca cu inteligenţa. Când N. Entrecourt afirmă că entităţile cu care scolasticii caută să explice aparneţele sunt invizibile, ascunse experienţei sensibie, el are dreptate, dar dacă sunt ascunse experienţei sensibile, ele sunt vizibile inteligenţei care nu se opreşte la suprafaţă, ci citeşte în interiorul lucrurilor intus-legere.

Dacă unitatea, coeziunea şi continuitatea universului nu există, ca orice produs al inteligenţei,

decât, cum zice Occam, în inteligenţa noastră. Concluzia este că universul nu este produsul inteligenţei noastre, inteligenţa noastră, nu Dumnezeu Tatăl a organizat haosul, pentru a face din el un univers. În acest caz, ar urma că cunoştinţa noastră nu se conformează adecvat cu structura universului, ci aceasta se conformează cu structura cunoştinţei noastre. La această concluzie ajung mai târziu Kant, Schopenhauer şi toată filosofia idealistă modernă. Lumea este aşa cum o văd eu, nu pentru că aşa este în realitate, ci pentru că aşa o văd eu, zice Schopenhauer. Dar i se poate replica: este aşa cum vezi pentru că, în adevăr, o vezi cum este ea în realitate. Adevărul este că universul cel adevărat este acela al inteligenţei, pe când universul simţurilor, adică acela al nominaliştilor, este un produs chimeric, adică inconştient, incoerent, discontinuu.

Concluzia cea mai valabilă şi logică e că lumea inteligenţei este singură adevărată şi lumea simţurilor

este o chimeră inconsistentă şi incoerentă. Şi este astfel, deoarece simţurile, concepând universul, fără concursul inteligenţei au ieşit din limitele competenţei lor şi au voit să dea o cunoştinţă asupra unei materii care este de competenţa inteligenţei.

Coincidenţa între realitatea efectiv coerentă a Universului şi între coerenţa şi organizarea lui pe care ne-o dă inteligenţa se explică prin aceea că intelectul, spiritul nostru este organizat în acelaşi fel ca universul. Dumnezeu este spirit şi nimic altceva decât spirit şi, dacă Dumnezeu, spirit, a organizat haosul în timp de şase zile, făcând din el universul, este evident că spiritul nostru, fiind ca o moleculă din spiritul divin, nu poate vedea şi cunoaşte universul decât aşa cum l-a organizat divinitatea biblică. Cercul reflectat în imensitatea oceanului este acelaşi cu cel pe care-l reflectă un infim strop de rouă.

Universul nominaliştilor, incoerent, inconsistent,

este iluzoriu, ireal, chimeric şi, prin urmare, inaccesibil inteligenţei, şi deci incognoscibil. Roscelin, Occam, Roger Bacon ajung la un scepticism care nu diferă mult de al sofiştilor de la Atena, care nu făceau decât să tragă concluzia logică a filosofiei lui Heraclit; cugetarea nominaliştilor nu este decât o ediţie temperată şi corijată a cugetării acestuia. De aceea, şi scepticismul lor este mai moderat şi mai prudent.

Astfel conceput, spiritul este complet străin, eterogn de conştiinţă şi de cunoştinţă, fiind o nuanţă de materie, ca orice materie, este negarea cunoştinţei, adică este cu totul lipsit de putinţa de a cunoaşte, cunoştinţa trebuie să-i fie imprimată din afară, cum imprimi un semn pe un obiect oarecare, pasiv şi la care obiectul nu reacţionează. Tocmai pentru că materia nu se poate cunoaşte, a trebuit să existe spiritul – ca şi cum eul ar fi creat expres, ceea ce este inutil de presupus – pentru ca materia să poată fi cunoscută. Deci materia vie şi

conştiinţa ce este spiritul se cunoaşte pe ea, cunoaşte mai direct viaţa şi cunoaşte materia. Aci este adevărata origine a agnosticismului, scepticismului, a incognoscibilului, a lucrului în sine, imposibil de cunoscut.

Cu totul altfel este dacă identificăm spiritul, nu e materia subtilă a aerului, ci cu conştiinţa şi, mai exact, cu cunoştinţa. Este adevărat că cunoştinţa are un substrat material propriu-zis vital, cerebral, dar ea nu se identifică cu substratul ei; ea are consistenţa ei proprie, ea este o colecţie consistentă de reprezentări, senzaţii, idei şi de acte de judecată, de raţiune etc. Este adevărat că obişnuinţa de a concepe toată existenţa sub forma concretă materială face greu de înţeles cum poate exista conştiinţa imaterială făcută numai din senzaţii, imagini, cunoştinţe, idei şi voliţiuni: şi de aci provine o înclinare irezistibilă s-o materializăm oricât de subtil, pierzând din vedere că conştiinţa are deja un suport material, în

special cerebral. Conştiinţa este acţiunea de a cunoaşte, judeca şi raţiona; nu este substanţă, sau dacă totuşi trebuie să o concepem ca o substanţă, vom zice că substanţa ei este cunoştinţa, percepţiile, imaginile, ideile; acţiunea acestei substanţe, funcţiunea ei fiind: judecata, raţionamentul, imaginaţia, asociaţia ideilor, abstracţia şi generalizarea. Spiritul este deci activitatea cunoscătoare de sine şi de Univers, cum realitatea Universului este acţiune, mişcare. Realitatea spiritului este cunoştinţa în acţiune, în funcţiune; spiritul are acest fel de existnţă, acest fel de realitate şi nu alta.

Dacă existenţa spiritului ca materie subtilă, aeriană, este contestabilă, spiritul conştiinţă nu se poate contesta.

Cunoştinţele noastre pot fi greşite, eronate, parţiale, incomplete, dar eroarea, din moment ce bănuieşti că eroare există – este indiciu că eşti pe urmele adevărului, că există adevărul şi cunoaşterea lui este posibilă. Erorile vin din graba de a generaliza şi a conchide pe

bază de examen şi informaţii insuficiente, din neatenţie etc.; dar ca, pentru aceasta, să afirm că ideile sunt inutile, iluzorii sau că cunoştinţa este imposibilă, est o generalizare prea pripită. Insuficienţa, parţialitatea, imperfecţiunea cunoştinţelor noastre pot fi ceea ce se cheamă crize de creştere, căci conştiinţa, ca orice organism se dezvoltă, creşte, se completează şi se perfecţionează. Şi aici intervine ştiinţa logicii, care este ştiinţa specială a structurii spiritului, a activităţii lui, a funcţiunilor lui, ştiinţa care poate contribui la corijarea funcţiunilor şi activităţii spiritului, mai bine zis este produsul spiritului şi, în acelaşi timp, un mijloc, un instrument care ajută spiritul să crească, să se dezvolte, să se perfecţioneze; deci, ca mijloc de autocorijare. Şi llogica se dezvoltă şi ea pe măsură ce spiritul se dezvoltă şi cunoştinţele câştigate s-au înmulţit şi aprofundat, adică logica este ca un instrument care se creează şi se perfecţionează funcţionând.

Sub impulsiunea dată de sofişti, activitatea clasică cu Socrate, Platon şi Aristotel a pus bazele ştiinţei logicei. Logica lui Platon înclina mai mult spre eleaţi, supraestimând inteligenţa, pe când Aristotel, fără să deprecieze inteligenţa, a apreciat simţurile, experienţa lucrurilor individuale. Ceea ce nu era destul de precis şi era incomplet în logica lui Aristotel, a fost precizat şi completat de Stoici, care au pus senzaţiile, datele simţurilor, la baza abstracţiunii, a noţiunilor generale, făcând din ele punctul de plecare al construcţiilor inteligenţei.

Reacţiunea împotriva scepticismului nominalist s-a schiţat, precum am văzut, de scolasticii realişti şi conceptualişti. Ea a fost întreprinsă cu multă enrgie, autoritate şi succes de Toma de Aquino, cel mai mare gânditor al Evului Mediu şi unul din cei mai mari ai omenirii.

În concluzia războiului logic între nominalişti şi

realişti, a apărut Toma d'Aquino care, îmbinând cele două concepţii ale logicii antichităţii, a reuşit să sudeze logica lui Platon cu aceea a lui Aristotel, corijând şi completând pe una prin cealaltă, mai ales graţie contribuţiei şcolii stoice, pe care o menţionarăm. Cugetarea lui Toma d'Aquino este cel mai mare miracol pe care l-a produs cugetarea creştină timp de două mii de ani. Logica lui, sinteză organică a lui Platon şi Aristotel, stabileşte lucruri definitive, pentru că în ea înregistrează admirabil şi progrele pe care analiza nominaliştilor şi sintezele realiştilor şi ale cugetării creştine făcuseră virtual posibile şi îmbogăţiseră experienţele logice ale cugetării omenirii. Şi dacă a lăsat vreo lacună sau vreo confuzie, acestea vor fi completate şi precizate trei secole mai târziu de Francisc Bacon, singurul care poate să ţină piept uriaşului din Aquino.

Când se va fi constituit o dată o ştiinţă definitivă a logicii – dacă se va realiza vreodată aşa ceva – în acest

caz, logica aceea s-ar identifica cu filosofia sintaxei sau a gramaticii şi cu algebra şi va deveni o algebră a cugetării filosofice, a sistemelor filosofice, voind a zice că logica va fi atunci pentru filosofie ceea ce este algebra pentru aritmetică, se va putea constata atunci că ctitorii acelei logici vor fi, pe lângă Platon şi Aristotel, Toma d'Aquino şi Bacon.

Pentru Toma d'Aquino, cunoaşterea umană se obţine cu ajutorul simţurilor. Acesta e punctul de şplecare care nu se găseşte la Aristotel şi constituie contribuţia stoicilor. Intelectul primeşte impresiile din afară în mod pasiv. Propriu-zis, acest intelect pasiv, care este moştenit de la Aristotel, n-are alt înţeles decât că simţurile transmit intelectului impresiile pe care le primesc pasiv, adică, ele nu le modifică întru nimic, şi intelectul pe primeşte ca imagini adecvate realităţii externe. Intelectul activ pe care Toma d'Aquino îl ia de la Aristotel are şi la dânsul acelaşi înţeles, şi este

singurul care există, căci un intelect pasiv ar însemna ceva ca şi cum a zice o pasivitate, o inactivitate activă. Intelectus agens este dotat cu putere de abstracţie şi lui îi datorăm toate cunoştinţele noastre superioare.

În lupta dintre nominalişti şi realişti Toma d'Aquino ocupă o poziţie mijlocie, aceea a unui realism moderat, care coincide cu un nominalism moderat. La el, obiectul cunoştinţei, universalul direct, este ceva real şi obiectiv, existând independent de subiectul cunoscător, deşi nu există în natură sub forma universală pe care i-o conferă cugetarea (universul reflex). În această concepţie, naturi şi esenţe, există realmente, aşezate şi ordonate în faţa spiritului de către natura lor virtual inteligibilă, în aşa fel încât să fie percepute de spirit. Cum însă aceste naturi şi esenţa, distilate, extrase, abstracţii sunt realizate, concretizate în fiinţe sau lucruri materiale, individuale, inteligenţa pentru a le prinde, trebuie întâi să le dematerializeze, să

le dezindividualizeze, prin mecanismul intelectului activ al operaţiei abstractive, în aşa fel încât ele să îmbrace spirit, o existenţă nouă, fără să înceteze de a fi, nu în ce priveşte modul lor de a fi, ci în ce priveşte lucrul însuşi, esenţele şi naturile date de realitate. Cu alte cuvinte, esenţa universală nu diferă de esenţa individuală decât în mintea noastră. Abstractul şi realismul sunt deci două aspecte ale aceleaşi concepţii despre real, care menţine un echilibru constant între subiect şi obiect (între inteligenţă şi simţuri am zice noi) şi să dozeze exact rolul fiecăruia în jocul intelectului.

La această teorie a cunoştinţei corespunde o ontologie, o teorie a realităţii, care o comandă în toată extinderea ei. Fiinţa singulară, individuală, dată de experienţă, este compusă din substanţă şi accident, din esenţă şi proprietăţi. Mai propriu şi precis, am zice: din variabil şi permanent sau din sensibil şi intelectiv, din abstract şi concret. Analiza realităţii ne obligă să

afirmăm că accident şi substanţă diferă realmente între ele, cum diferă esenţa de proprietăţi în aşa fel încât spiritul poate, printr-un effort de pătrundere, să izoleze mental elemente care compun realul unitar. Esenţa degajată de accidente, primeşte un mod de a fi universal, care răspunde în adevăr unei realităţi existând în natura lucrurilor. Chiar multiplicitata lucrurilor aceeaşi categorie legitimează procesul abstractiv. Inteligenţa care separă, compară, compune şi divide, pentru că analizeazi, răspunde unui aspect al lucrului obiect, fără ca să rezulte din aceasta că diviziunea, operată de inteligenţă, să fie dată în acea realitate. A abstrage nu este a falsifica, ci, pur şi simplu, lua cunoştinţă despre o multiplicitate înscrisă latentă în lucrul obiectiv. Albastrasă, distilată din indivizii în care este realizată, esenţa nu este niciodată considerată ca separată şi nu este luată ca reală sau realizabilă decât în obiectele sau fiinţele individuale. Esenţa sau substanţa şi

singularul sau individualul sunt, în termenii pe care-i întrebuinţăm noi azi de preferinţă, abstractul şi concretul, sau idealul şi realul, sau generalul şi particularul sau intelectibil şi sensibil.

Realismul moderat al lui Sf. Toma propunea oconcepţie a substanţei care ţinea socoteală de toate aspectele realului. Schimbarea, care este un fapt de experienţă, pentru a fi înţeleasă implică o realitate mai profundă, deosebită de fenomenul schimbării, care asigură unitatea fiinţei multiple complexe şi care să fie legătura interioară a proprietăţilor sau accidentelor ei. Ca realitate metafizică, substanţa nu este ceva ca un substrat mort străin mişcării, ci este o capacitate de a subzista, de a persista în ea însăşi. Iar, dacă calităţile diferă realmente de substanţă, asta nu implică că ele sunt separate de ea, căci ele derivă din ea, fiind ceva din însăşi, înrădăcinate în ea în aşa fel că propriu-zis nu accidentele variază ci însăşi substanţa care, supusă

fluxului fenomenal, devine în adevăr alta fără ca să înceteze a rămâne identică cu ea însăşi. Sf. Toma a notat cu stăruinţă că ştiinţa este înnăscută în capacitatea intelectului activ, prin mijlocirea principiilor universale ale realităţii.

Într-un sens, fiinţa şi tot ce-i aparţine este deja precunoscută în primele noţiuni universale care rezultă spontan de la prima ochire a spiritului asupra lucrurilor. Aceasta înseamnă că în procesul cunoaşterii ochiul inteligenţei are iniţiativa şi precede ochiul sensibilităţii, sinteza are precădere şi prioritate asupra analizei. Numai la lumina acestui principiu se construieşte edificiul ştiinţei, şi criteriu constant şi în definitiv unic al validităţii concluziilor noastre rămâne acordul cu legea primordială; cugetării care este şi legea primordială a realităţii ontologice. Unificarea cunoaşterii este desigur opera spiritului şi putem zice că natura este întreagă imanentă spiritului, pentru că spiritul o poartă

preformată potenţial în virtualităţile intelectului activ.

A zice că spiritul poartă natura preformată potenţial în virtualităţile intelectului activ, este a afirma indirect şi a recunoaşte că spiritul este cunoştinţa şi conştiinţa. Dar în concepţia aceasta, imanenţa nu suprimă dloc transcendenţa, interioritatea nu anulează exterioritatea. Cea mai modestă experienţă a simţurilor este tot aşa de importantă pentru cunoaştere, este şi ea un principiu tot aşa de necesar al cunoaşterii. Căci noi avem lipsă, pentru cunoaşterea precisă şi determinată a acestor principii şi noţiuni universale, de concursul simţurilor şi al memoriei. Numai cu ajutorul simţurilor, aceste principii şi noţiuni ne pot duce la cunoaşterea directă a lucrurilor reale.

Inteligenţa nu se deşteaptă, nu ia cunoştinţă de ea şi nu intră în funcţiune decât prin incitaţia şi mijlocirea datelor simţurilor. Sf. Toma recunoaşte inteligenţei un destin magnific, acela de a înţelege şi cuprinde infinitul,

dar ca să progreseze în ştiinţă trebuie să înainteze, în această vânătoare a realului, să-şi culeagă hrana, fărâmitură cu fărâmitură şi cu mijloacele cunoştinţei sensibile. Determinarea realului concret nu se poate face altfel şi, cu acest titlu, imaginea sensibilă este principiul cunoştinţei noastre şi temelia operaţiunilor intelectuale. Nu se putea formula mai lucid şi mai fericit adevărul că cele două surse ale cunoaşterii sunt intelectul şi sensibilitatea, solidare şi inseparabile, întrucât sunt complementare cum este corpul cu spiritul. Doctrina tomistă nu este în fond decât dubla afirmare că există, în afara eului, cunoscător, o realitate care-i rezistă, care există şi subzistă în sine însăşi, că, cu alte cuvinte, cu cunoştinţa intelectuală, prezenţa unui obiect de cunoscut sub formă de senzaţii sau imagini sensibile, este ceea ce explică specificitatea cunoaşterii – şi că spiritul, din cauza naturii sale imateriale, neputând primi pasiv imaginile care reprezintă obiectul, trebuie să producă

înăuntrul lui conceptul, să-l elaboreze activ după modelul imaginii sensibile, prin jocul activităţii spirituale spontane al unei funcţii iluminatorie, al cărei rol este să facă realitatea *vizibilă sub speranţa, necesarul în contignent*, şi eternul în *momentul timpului trecător*.

Prin această funcţiune, *inteligenţa participă imediat la cugetarea divină* şi ea dat filosofilor sentimentul viu al imanenţei realităţii divine în cugetarea omenirii. Strâns legată de cugetarea divină de la a cărei lumină a intelectului său activ este o participaţie, inteligenţa este legată şi cu sursa fiinţei universale şi o poartă în ea însăşi, în potenţă, prin capacitatea sa naturală de a cunoaşte totul şi de a îmbrăţişa totul. Redat în termeni realişti şi raţionali, această participar a inteligenţei omului la cugetarea divină înseamnă participarea spiritului individual la spiritualitatea omenirii, care este spiritul integral. Este o continuitate fără soluţie între

spiritul individului om şi spiritualitatea omenirii.

Ştiinţa însă nu se realizează efectiv şi concret decât prin jocul intermediar al cunoştinţei sensibile şi numai în date oferite de experienţă să descopere spiritul, nu fără greutate, raţiunile eterne care compun urzeala, ascunsă simţurilor, a universului inteligibil şi permit inteligenţei noastre să se întâlnească cu cugetarea divină.

Dacă identificăm cugetarea divină cu ceea ce numim conştiinţa colectivă, impersonală, conştiinţa socială sau conştiinţa generală a umanităţii, care depăşeşte infinit în profunzime şi în conţinut constanţa subiectivă, empirică, individuală, doctrina tomistă a devasat cu veacuri posibilităţile vremii sale şi a dovedit un geniu profetic care covârşeşte spiritul epocii sale şi-l face contemporan cu infinitatea timpurilor ce vor veni. Pentru Sf. Toma, universul este *în* reînsă constatarea sa face *post rem*; el conciliază pe nominalişti cu realiştii,

făcând sinteza celor două teze opuse.

Sf. Toma a căutat cu mare grijă să îndepărteze realist logic, de sub formele în care se prezintă, şi care constă în a se considera că existenţe distincte elementele metafizice pe care analiza le degajează din realitatea concretă. Pentru a atinge concretul, trebuie să ieşi din indeterminare, şi nu există dialectică care să permită trecerea de la o mişcare raţională şi necesară de acest fel la modul realităţii concrete. Dacă logica are o valoare ontologică, ea nu epuizează şi nu poate epuiza ontologul, întrucât este concret, conţine un reziduu iraţional de natură sensibilă. Evident, sensibilul este iraţional pentru că scapă raţiunii, tot aşa cum raţiunea este inaccesibilă simţurilor pe care le depăşeşte infinit. De aceea, experienţa va rămâne întotdeauna condiţia fundamentală a ştiinţei şi condiţia inteligibilităţii, nu numai pentru că ea conţine, întrucât se oferă spiritului care le descoperă prin abstracţie, cadrele raţionale ale

fiinţei universale, ci şi pentru că *ea singură* ne îngăduie să dăm un sens şi un conţinut ideii de existenţă.

Intuiţia tomistă implică astfel permanent referinţe la realitatea concretă şi, prin aceea chiar, învăluie în unitatea ideală pe care o prinde şi izolează o varietate şi o multiplicitate esenţială. Pentru această doctrină, noţiunea de fiinţă înseamnă o simplă proporţi de esenţă şi de existenţă – adică de sensibil şi de intelecţie, de concret şi de abstract – *unitate* în fiinţa esenţelor multiple şi diverse, pentru că ea este propriu-zis ideea totului, punctul de vedere fundamental al universului real, care departe de a bloca cugetarea într-un cadru gol de orice reprezentare distinctă este, prin natura sa, un apel lansat spiritului să completeze golurile lăsate de simţuri căci, venită din real, ea exprimă, sub forme simple, infinita bogăţie virtuală a realităţii, conţine implicit *detaliile totului* şi *totalitatea detaliilor*.

Nu trebuie pierdut din vedere că detaliile totului

sunt aportul simţurilor şi că totalitatea detaliilor nu este accesibilă decât intelectului. Ideea tomistă de fiinţă, asigură dezlănţuirea mişcării cugetării şi, în acelaşi timp, îi garantează reuşita. În reflecţia deşteptată, ea este semnalul mergerii care reface drumul fiinţelor şi, din etapă în etapă, va conduce până la fiinţa în mod suveran reală, termen al sistemului lucrurilor şi punct culminant al ascensiunilor spiritelor.

Desigur, pentru Sf. Toma, logica are o valoar ontologică, întrucât este o imagine a logicii lucrurilor. Logicul rămâne însă un produs al abstracţiunii, se înrădăcinează din plin în real, în care spiritul îl descoperă prin jocul intuiţiei intelectuale. Dar nu urmează că el identifică cu realul, care este de domeniul individualului, concretului şi contingentului. Ne ajută să înţelegem originea ontologică fără să ne lase să credem că el ar putea să-l epuizeze vreodată. Evident, logicul abstract este incomensurabil cu realul concret, deoarece

concretul sensibil este inaccesibil intelectului, după cum concretul sensibil, mărginit, foarte mărginit, nu va putea coincide cu abstractul, creaţia intelectului, adică a spiritului infinit.

Nimeni până la el n-a dat şi nu va putea acorda simţurilor un rol mai important, o funcţie mai hotărâtoare în obţinerea cunoştinţelor. Ochiul simţurilor a fost, la el, larg deschis asupra realităţii. Şi nimeni n-a analizat mai minuţios, mai lămurit decât Sf. Toma mecanismul inteligenţei în crearea conceptelor şi în făurirea cunoştinţelor ştiinţifice asupra realităţii concrete, căci ochiul inteligenţei era la el tot atât de larg deschis ca şi acela al simţurilor.

Dacă ne raportăm la definiţia ce am dat-o noi spiritului şi conştiinţei, când am identificat spiritul sau conştiinţa cu cunoaşterea realităţii adevărate, putem afirma că, concepţia tomistă este cea mai strălucită confirmare şi o fericită ilustrare a definiţiei noastre. Ea

explicitează admirabil toate implicaţiile ce conţine această definiţie.

Se crede că logica tomistă a dominat cugerea scolastică. Dacă aceasta ar fi adevărat, scolastica n-ar prezenta pur raţionalismul şi stagnarea care o caracterizează. Cugetarea scolastică, contra căreia au reacţionat Bacon mai întâi, apoi Descartes, a continuat logica lui Platon şi Aristoel, cu toate rezistenţele revoluţionare ale empiriştilor şi nominaliştilor. Scolastica a cugetat ca şi cum doctrina logicii tomiste n-ar fi existat sau ar fi rămas necunoscută. Altfel nu s-ar fi continuat cu raţionalismul exclusivit, care neglijează experienţa sensibilă şi faptele realităţii concrete, mulţumindu-se să realizeze esenţele, adică abstracţiile, creând entităţi verebale şi mărgnind raţionamentele ei la silogism şi la analiza verbală a noţiunilor. Am arătat cu câtă grijă şi stăruinţă Sf. Toma evita separarea şi realizarea abstracţiunilor în entităţi şi ce rol

preoponderent dă el experienţei sensibile, datelor simţurilor. Decizia scolasticii era: Tout par raison, raiosn partout. Par tout raison. Nu s-a ţinut deloc socoteală de revoluţia pe care a adus-o logica tomistă logicii aristotelice.

Bacon şi Descartes

De la Sf. Toma până la Bacon, ştiinţa cunoaşterii n-a mai progresat cu nimic. Dimpotrivă, ea a regresat, deoarece scolastica nu s-a putut menţine la nivelul logic unde ajunsese marele filosof creştin. Cu Francisc Bacon, ştiinţa logicii a luat un avânt, dar aceasta exclusiv privitor la simţuri, a căror analiză el a dus-o mai departe, şi a căror importanţă el a exagerat-o mult în dauna intelectului. Cât priveşte activitatea şi importanţa intelectului, constatăm la dânsul un regres. Ceea ce este lacunar la Bacon, pe care îl putem numi filosoful simţului pipăitului a complerat Descartes, cum

avem să constatăm ulterior. Descartes este filososul simţului vederii şi al intelectului. Aceşti doi gânditori se au între ei ca pipăitul şi văzul. Bacon şi Descartes se completează şi, din concepţiile lor combinate, se poate scoate o doctrină logică, completă ca şi cea lăsată de marele filosof al creştinătăţii medievale, însă, fireşte, îmbogăţită cu tot aportul ştiinţei din vremea lor şi al filosofiei Renaşterii, care a fost rezultati şi pusă de ei la punct.

Francisc Bacon este fiul filosofic al lui Roger Bacon, coincidenţa de nume se aliază cu o coincidenţă de structură spirituală. Cel dintâi a moştenit şi tendinţa filosofică nu numai numele celui din urmă. Ca şi acesta, acela înclină să supraestimeze importanţa simţurilor, dar nu uită şi nu neglijează aportul şi importanţa intelectului. Observaţia şi raţiunea, zice Bacon, sunt izvoarele ştiinţei. „Omul, servitor şi interpret al naturii, zice Bacon, săvârşeşte şi înţelege prin observaţie şi

raţiune, atât cât a putut cunoaşte privitor la natură". Constatăm la dânsul o adevărată obsesie a concretului dat de simţuri, tendinţa de a opune mereu lucrurile în contra noţiunilor, o suspiciune permanentă împotriva noţiunilor şi o predilecţie constantă pentru lucrurile concrete. În această tendinţă destul de vagă a spiritului său, întrezărim filosofa lui Locke şi Hume, care vor preciza ce se exprimă prin această vagă tendinţă. Aceştia doi din urmă, cum avem să constatăm, precizează şi exagerează tendinţa lui Bacon, predilecţia lui pentru concret şi datele simţurilor, în detrimentul intelectului.

Punctul XIX al metodelor de cercetare, care dă esenţa logicii lui Bacon, sună astfel: „În adevăr, există şi nu pot exista decât *două căi* de a cerceta şi descoperi adevărul. Cea dintâi pleacă de la simţuri şi de la datele particulare spre axiomele cele mai generale; iar de la acestea, ca prim principiu, şi de la adevărul lor

indiscutabil, determină şi descoperă axiomele mijlocii, şi aceasta este azi calea întrebuinţată curent. Cealaltă extrage axiomele din simţuri şi din date particular, ridicându-se în mod uniform şi treptat, astfel încât, la sfârşit ajunge la cel mai general, iar aceasta este calea adevărată dar de nimeni încercată".

În această formulă sau alta asemenea ei se poate rezuma aproximativ şi miezul logicii lui Sf. Toma d'Aquino, care afirmă egala importanţă a simţurilor şi a raţiunii, care elaborează datele simţurilor în noţiuni sau axiome de diferite grade de abstracţie şi generalizare. Toată critica pe care Bacon o adresează filosofiei scolastice revine la aceea de a nu fi urmat metoda propusă de tomism.

„În adevăr, zice Bacon, mintea's bucură să ajungă la generalităţi mai largi, astfel încât nu găseşte odihnă decât în el şi după un scurt interval se plictiseşte de experienţă… Intelectul lăsat în seama lui şi dacă

aparţine unui om calm şi serios, înceacă uneori a doua cale – adică cea dreaptă – dar înaintează puţin… Ambele metode încep de la simţuri şi de la date particulare şi se opresc găsind odihnă în propoziţiile cele mai generale. Cu toate acestea, ele se deosebesc foarte mult una de alta; întrucât una atinge numai în treacăt şi cu grabă experienţa şi datele particulare, pe când cealaltă se apropie de ele întocmai cât trebuie şi în mod regulat; de asemenea, cea dintâi stabileşte de la început câteva generalităţi abstracte şi inutile, iar cealaltă se ridică, pas cu pas, spre acele lucruri care sunt mai proprii naturii (adică spre abstracţiuni mai înalte)".

„Nici mâna goală, nici înţelegerea prin ea însăşi nu au mare putere: putem obţine un rezultat prin instrument şi ajutoare de care intelectul nu are mai puţin nevoie decât mâna. Şi după cum uneltele accelerează sau reglează mişcarea mâinii, tot astfel uneltele destinate minţii îndrumă sau apără intelectul de erori". Desigur,

Bacon se gândea la luneta lui Galileu când vorbea de instrumentele de care intelectul are nevoie. El găsea că logica şi ştiinţa curentă de pe vremea lui, care prelungeau scolastica „sunt inutile pentru descoperirea de rezultate noi" şi pentru „invenţia ştiinţelor" XI). Care este cauza inutilităţii lor? Axiomele azi întrebuinţate au fost extrase dintr-o experienţă redusă şi lipsită de orice ajutor ca şi din acle câteva date particulare, care ni se prezintă în mod frecvent, şi în mod obişnuit, aceste principii sunt dobândite şi formate pe măsura acestor puţine date aşa încât nu este de mirare că el nu duc la date particulare noi".

Pe baza acestor insuficienţe, a acestui deficit de experienţă şi de date sensibile, se ridică critica lui Bacon contra filosofiei scolastice, pe care o vede reducându-se la dispute verbale, bazată pe o simplă analiză a cuvintelor. El tăgăduieşte orice valoare ştiinţelor concepute ca pură contemplare a naturii şi este în contra

speculaţiilor metafizice, fără contact cu faptele realităţii. Logica curentă şi silogismul nu erau numai inutile, ci chiar novice, dăunătoare; ele au drept consecinţă să confirme şi să facă permanente erorile care se întemeiau pe concepţii populare, decât a promova cercetarea adevărului. Silogismul este departe de a fi un instrument potrivit subtilităţii naturii. El îşi exercită toată puterea asupra părerilor noastre, dar nu asupra lucrurilor. Iar dacă noţiunile, părerile noastre sunt confuze şi dobândite printr-un proces de abstracţie grăbit asupra lucrurilor, suprastructura ridicată pe baza lor nu are nicio soliditate.

Este adevărat că scolastica neglija faptele; metoda observaţiei era sumar utilizată şi experimentarea era aproape necunoscută de scolastici. Activitatea intelectului se reducea la manipularea conceptelor şi noţiunilor abstracte şi silogismul avea monopolul inteligenţei. Intelectul scolaticii, care nu elabora decât

generalităţile concrete, şi nu se mişca decât între aceste generalităţi şi din acestea de încerca să derive cunoştinţe despre lucrurile concrete era ca o moară care macină tărâţe verbale din care vrea să scoată făină, sau macină în sec. Intelectul fără grăunţele simţurilor nu pot da făină substanţială, iar dacă macină tărâţe verbale, nu poate da decât tot tărâţe. În special, silogismul operează ca un alambic care, în loc să distileze alcoolul fructelor fermentate, ar avea să distileze alcool deja distilat, din cauză că lipsesc fructele culese de simţuri prin observaţie şi fermentate prin experiment.

Descoperirile şi invenţiile făcute până azi de ştiinţe sunt, în mod obişnuit, foarte apropiate de concepţiile comune şi este necesar ca aceste concepte, la fel ca şi axiomele, să fie abstrase din lucruri pe o cale mai sigură şi mai bine organizată şi ca o metodă de aplicare a intelectului în acelaşi timp mai bună şi mai sigură să fie folosită. Altfel, noţiunile false, care au ocupat până

acum intelectul omului şi sunt adânc înrădăcinate în el, nu numai că impresionează atât de strâns minţile oamenilor încât este greu adevărului să găsească vreo intrare, şi el ne vor fi un obstacol, până ce oamenii vor fi conştienţi de primejdia lor şi vor fi înarmaţi împotriva lor atât cât este cu putinţă.

Aceste concepte, formate prin abstracţii grăbite sunt în fapt aşa-zise anticipări ale naturii, întrucât sunt premature şi grăbite. Ele sunt destul de puternice şi obţin constimţământul nostru pentru că sunt mai frecvente şi atrag atenţia. De aceea, întrebuinţarea lor este potrivită cu ştiinţele care au drept scop să câştige asentimentul, nu să supună lucrurile.

Bacon distinge patru feluri de astfel de anticipări sau, cum le zice el, idoli sau fantome: *fantome ale speciei omeneşti, fantome ale cavernei, fantome ale pieţii publice şi fantome ale teatrului*.

Remediul este revenirea la faptele particulare înseşi,

la ordinea înlănţuirii lor, şi oamenii să-şi impună de a renunţa câtva timp, la noţiuni, spre a începe a se familiariza cu lucrurile înseşi. Bacon recunoaşte că metoda scepticilor coincide cu a sa până la un punct; dar, în rezultatele lor, ele se îndepărtează şi se opun; căci ei afirmă simplu imposibilitatea oricărei cunoştinţe, iar noi, zice el, afirmăm că nu este posibilă o cunoaştere întinsă a naturii prin metoda azi folosită, urmează că ei neagă orice autoritate a simţurilor şi intelectului, pe când noi indicăm o metodă nouă şi le aducem ajutoare acestora. Să ne ferim, zice Bacon, de generalizări prea pripite, fiindcă astfel putem evita erorile. Să nu ne ridicăm dintr-odată de la cazurile particulare la principiile cele mai generale, ci, din contră, să înaintăm prudent de la cazurile simple la cele mai complicate, de la cazurile particulare particulare la principii mai puţin generale, de la acestea la altele mai generale, şi aşa, treptat, până la principiile cele mai generale. Nu aripi

trebuie să-şi pună spiritul omenesc, ci plumb, căci cu prea multă uşurinţă se avântă în cele mai înalte abstracţiuni, pierzând orice contact cu experienţa.

Am zis că metoda lui Bacon, care est logica simţului pipăitului şi a simţurilor organice gust şi miros, se raportă către metoda lui Descartes, care este logica viziunii, a simţului văzului, întocmai cum simţul tactului se raportă către simţul vederii. După cum simţul tactului se mişcă şi înaintează prin dibuiri lente, foarte lente în jurul obiectelor, parcurând liniile corpurilor şi formelor lor minuţioase, tot astfel, din expunerea logicii lui Bacon, ea procedează treptat şi cu dese opriri, cu lipsă de grabă şi cu aceeaşi precauţiune şi minuţiozitate, ca un orb în mersul lui, având mereu teama obsedantă de a nu se pripi, ci a nu neglija sau uita ceva. Logica lui Bacon se poate compara cu o batoză care scoate grâul din spice şi din care ies saci de grâu, nu de făină. Noţiunile lui sunt saci de grâu nemăcinat sau măcinat

mare şi cu târâţe cu tot, lipseşte din noţiunile astfel elaborate făina fină de patiserie. Astfel de făină vom găsi în noţiunile elaborate de filosofia lui Descartes. Acesta n-apus plumb în aripile intelectului său, şi, deşi s-a ridicat în contra scolasticii, n-a căzut în exagerarea lui Bacon, obsedat de simţuri şi de concret, ci poate, mai curând, n-a fost, în fapt, destul de antiscolastic.

În adevăr cugetarea lui Descartes, filosoful simţului vederii, a procedat ca viziunea care are aripi de o prodigioasă viteză şi într-o clipă străbate distanţe pe care pipăitul, tactul nu le parcurge decât cu viteza melcului.

Progresul făcut de logica lui Bacon faţă de logica tomistă constă în stăruinţa sa asupra erorilor, asupra specificării lor, asupra cauzelor erorilor logice şi în indicarea precauţiunilor de luat pentru a le evita (cele patru metode experimentale). În această direcţie, Bacon exagerează foarte mult şi, dacă nu cade în scepticism, se

găseşte alături de empiriştii nominalişti, subestimând uneori importanţa inteligenţei şi a unora din conceptele care au servit şi sunt indispensabile filosofiei şi ştiinţei şi pe care le datorăm acţiunii abstracte a intligenţei.

Este cert că, cuvintele sunt etichete puse pe noţiunile abstracte şi, dacă se analizează cuvintele, de fapt se analizeazi conţinutul lor mintal, nu sonoritatea lor; sub ceea ce numeşte Bacon, împreună cu nominaliştii, analiză verbală, este de fapt analiza logică sau psihologică a conţinutului noţiunilor ce se ascund sub cuvintele corespunzătoare lor. A renunţa la toate noţiunile şi cunoştinţele moştenite prin tradiţie pentru a le reface din contactul personal şi direct cu faptele, este a renunţa la comorile adunate de tradiţie, ceea ce ar fi, în acelaşi timp, şi o imensă pierdere şi o imposibilitate absolută. Bacon afirmă că „*conceptele de substanţă, calitate, acţiune, existenţă*, nu sunt adevărate, că altele ca *greutate, uşurinţă, densitate, umiditate, naştere şi*

corupţie, atracţie şi respingere element, materie, formă sunt toate imaginare şi greşit definite”. A tăgădui acestor concepţii orice valoare, este absurd, este în adevăr a proceda pripit, ceea ce dovedeşte că remediile contra erorilor logice sunt mai uşor de indicat decât de urmat. Dacă Bacon n-a căzut în scepticism, el a arătat lui Locke şi mai ales lui Hume drumul către scepticism. Aceştia, dar cum avem să vedem, au exagerat exageraţiile lui Bacon şi, cu Barkeley, din exagerare în exagerare, s-a ajuns la negarea şi ignorarea lumii externe, a realităţii Universului. Dacă am scoate din vocabularul ştiinţei moderne noţiunile mai sus-menţionate pe care logica exclusivă a simţurilor le repudiază, construcţia logică a acestei ştiinţe s-ar nărui.

Toate aceste concepte sunt construcţii ale inteligenţei cu concursul simţurilor, scoase din examinarea experienţei, din contactul direct cu lucrurile, în special, legea lui Newton n-a întârziat să dea o

valoare ştiinţifică incomensurabilă conceptului de atracţie şi respingere şi o sfidare răsunătoare deprecierii cu care Bacon trata aceste noţiuni.

Descartes, filosoful vederii

Descartes este un adevărat Socrate al lumii moderne. Ca şi acesta, el începe prin a se îndoi de toate, şi de existenţa exterioară şi de existenţa sa proprie. Existenţa exterioară i se părea prea asemănătoare visului şi un contemporan al lui Anaxagora spunea că lumea reală este făcută din stofa din care sunt făcute şi visele. Îndoiala lui Descartes diferea de ignoranţa cu care se făleа Socrate, pentru că reacţia lui se făcea în contra unui scepticism mai puţin cinic, mai atenuat. Descoperind însă certitudinea existenţei sale în certitudinea cugetării sale, descoperire făcută deja de mult de Augustin, prin acel faimos *dubito ergo sum*, Descartes fixează atenţia asupra gândirii însăşi asupra

eului şi, admiţând că aceasta este singura realitate certă care se poate cunoaşte. Cugetarea lui nefiind sigură decât de ea, de conţinutul ei, urmează că realitatea existenţei obiective, exterioare devine problematică şi rămâne problemă. *Cunoaşte-te pe tine însuţi*. Da. Descartes se cunoaşte pe el însuşi şi numai pe el însuşi cu certitudine; însă implicit rămâne că realitatea obiectivă în ea însăşi devine problemă, şi dacă şi ea se mai poate cunoaşte, prin imposibil, aceasta nu poate fi decât întrucât o poate identifica cu cugetarea sa. Cunoscându-se pe sine, va trebui să cunoască lumea obiectivă externă în funcţie de cunoştinţa sa.

Filosofia lui Descartes, ca şi a lui Bacon, este o reacţiune împotriva scolasticii, care se prelungea şi după Renaştere, cu toate că aceasta dăduse o impulsie puternică naturalismului şi ştiinţelor de observare. Arta şi ştiinţa lui Leonardo da Vinci, ecou al naturalismului lui Francisc de Assisi şi Giotto şi ştiinţa matematicilor a

lui Copernic şi Galilei deveneau incompatibile cu filosofia scolastică a Evului Mediu. Propriu-zis reacţiunea împotriva scolasticii, Descartes a cules de la Bacon iar originea acestei tendinţe antiscolastice, şi mai precis împotriva raţionalismului ei exclusiv deductiv, se găseşte deja la Tomas de Aquino, care este adevăratul precursor al acestor doi filosofi, părinţii raţionalismului modern. Mai exact însă Descartes prelungeşte pe Sf. Toma, pe când Bacon prelungeşte nominalismul medieval pe care acesta l-a combătut.

Pentru cine cunoaşte doctrina logică a lui Bacon şi metodele ce propune pentru cunoaşterea adevărului, *Discursul asupra metodei* pierde aproape toată originalitatea lui. Inovaţiile ce aduce au fost, în bună parte, anticipate de *Novum Organon*. Renunţarea la conceptele şi opiniile care au curs, dar necontrolate, care este esenţial în metoda lui, o ţine de la Bacon.

Este însă o mare diferenţă între concepţia logică a

lui Bacon şi aceea a lui Descarte în ce priveşte valoarea cognitivă a senzaţiilor, a simţurilor. Pe când, pentru cel dintâi, simţurile sunt izvorul şi fundamentul de la care trebuie plecat pentru el, senzaţiile sunt cunoştinţe imperfecte, confuze, cărora le lipseşte claritatea şi precizia şi sunt o formă inferioară de cunoştinţă. Tot ce cunoaştem prin simţuri este obscur şi confuz, vag, imprecis. Lucrurile perceptibile sunt cele mai greu de cunoscut şi mai puţin cunoscute, iar ceea ce este cunoscibil în ele este cu ajutorul nu al simţurilor, ci cu al intelectului. Descartes este scolastic, cu toate că filosofia lui se prezintă ca o reacţie împotriva scolasticii învechite şi sterile. Tot ce cunoaştem noi din lucruri cu ajutorul simţurilor este obscur şi confuz, vag şi imprecis. Prin raţiune numai dobândesc simţurile un rol cognitiv. Nu există cunoştinţă clară şi distinctă fără raţiune, căci claritatea şi distincţiunea sunt atribut ale cunoştinţei adevărate. Descartes stabileşte patru reguli,

cu ajutorul cărora se poate afla cunoaşterea adevărului:

1) să nu accepţi ca adevărate decât acele idei care se impun minţii cu o *claritate* şi o *distincţie* nediscutate şi procură sentimentul evidenţei neîndoielnice;
2) să divizi dificultatea întâlnită cu atâtea părţi câte s-ar cere pentru a le dezlega mai bine, cu alte cuvinte se cere analiza cât mai completă a oricărei probleme, a structurii ei interioare şi a fragmentelor ei constitutive, ca şi a articulaţiilor lor. După Descartes, procedeul analitic trebui să precedeze pe cel sintetic, contrar de ceea ce susţiunea Galileu, care socoteşte că sinteza precede analiza şi trebui s-o preceadă;
3) să conduci în ordine ideile, începând prin obiectele cele mai simple şi cele mai uşoare de cunoscut;

4) să faci enumerări cât mai complete şi mai bine controlate încât să nu rămână nimic omis.

Privite mai bine, aceste reguli nu fac decât să prezinte mai sistematic şi mai precis punctele mai importante ale metodei lui Bacon.

Care este însă principial, valoarea cunoaşterii? Metoda îndoielii sistematice este, după Descartes, mijlocul de a verifica valoarea ontologică a cunoştinţelor noastre. Dacă ne-am încrede în cunoaşterea ce ne procură simţurile, realitatea ce ne procură ele nu diferă de lumea visurilor. Sustrasă intelectului, lumea simţurilor ne dă aceeaşi impresi ca şi visul, întrucât şi visurile scapă controlului voinţei şi raţiunii. Un contemporan englez a scris că viaţa este făcută din stofa din care sunt făcute visurile, adică din senzaţii incoerente. Dar atunci totul devine ireal, problematic, incert şi nu mai poţi avea nici certitudinea

propriei tale existenţe, pe care trebuie s-o pui la îndoială. Or, tocmai această îndoială este salvatoare. Descartes reia argumentarea lui Sf. Augustin; mă îndoiesc de toate, dar de un singur lucru nu mă pot îndoi: de îndoiala mea, prin urmare dacă mă îndoiesc înseamnă că exist. Dar îndoiala este o cugetare, a te îndoi este a cugeta, deci: cogito ergo sum şi întrucât eu sunt, eu sunt cugetare, Bătrânul Parmenide a spus-o de mult: *a gândi şi a exista este tot una şi adevărata existenţă este gândirea*. Eu mă cunosc ca cugetare şi dacă eu exist, sigur, cum sunt sigur de existenţa mea, sunt sigur şi de existenţa lumii reale, însă într-atât, întrucât o pot asimila cu cugetarea, cât o pot identifica cu cugetarea mea. Aici este punctul de plecare al idealismului gândirii filosofice moderne. Cogito ergo sum este echivalentul lui cunoaşte-te pe tine însuţi al lui Socrate. Ignoranţa metodică a acestuia a dus la acelaşi rezultat ca şi îndoiala metodică a lui Descartes.

Însă, pe de altă parte, cu cât mă conving mai sigur de existenţa mă, cu atât existenţa lumii reale devine o problemă. Atâta timp cât lumea externă mi se părea sigur, solid cunoscută, nu-mi puneam întrebarea existenţei mele, acum când am pus şi rezolvat problema existenţei mele, existenţa lumii în ea însăşi devine problemă, şi o problemă care n-are altă soluţie decât de a o identifica cu gândirea, însă din acel moment ea încetează de a exista în ea însăşi. Reducând apoi lumea reală externă la formele ei cele mai superficiale şi exterioare, geometria, mecanica, matematica, Descartes răstoarnă pur şi simplu perspectiva concepţiei scolastice, care reducea fizica la metafizică, reducând metafizica la fizică, ceea ce vor face cu el şi după el Galileu, Boyle şi mai ales Newton.

Întrucât eu sunt cugetare şi cugetarea nu poate fi nimic altceva decât cunoaştere, este evident că spiritul meu, conştiinţa mea este cunoaştere şi nimic altceva, şi

anume cunoaşterea lumii externe ca şi cunoaşterea de mine însumi, conform injoncţiunii lui Socrate. În măsura în care mă cunosc pe mine însumi mai adânc şi mai complet, chiar prin aceea şi în aceeaşi măsură cunosc şi realitatea lumii externe. Aci se găseşte explicarea valabilă şi înţelesul exact al teoriei ideilor înnăscute, emisă de Descartes. Acesta a înţeles ideile înnăscute în felul anamnezei lui Platon, adică omul vine în lume cu un mic stoc de idi, pe care nu le învaţă din experienţă, căci sunt congenitale, le are înainte de a se fi născut. Acest fel de a le înţelege este conform cu concepţia materialistăţ a spiritului care, fiind o tabula rasa, ideile sunt imprimate de regula din afară, afară de câteva care-i sunt inerente şi cu care a venit la venirea lui în lume.

Dar dacă admitem că concepţia naturii materiale semicorporale sau semimateriale est o iluzie, a cărei explicaţie şi origine am văzut-o, deoarece spiritul este în

spaţial şi material, fiind, în el însuşi, cunoaştere şi nimic altceva, atunci teoria ideilor înnăscute nu mai are niciun sens, nicio raţiune de a fi. Toate ideil sunt înnăscute, nu numai unele din ele, pentru că ideile sunt cunoştinţa şi spiritul, fiind cunoaştere, aduce cu sine, în potenţă, toate ideile, pentru că aduce facultatea, dispoziţia, funcţiunea cunoaşterii, cum aduce ochiul funcţiunea de a vedea. Toate imaginile, toate viziunile pe care le percepe ochiul sunt înnăscute, adică predeterminate în structura ochiului, în modul cum este el construit. Aşa se explică şi anamneza şi teoria ideilor înnăscute, care nu este decât o versiune modernă a anamnezei platoniciene. Propriu-zis, ceea ce numeşte Descartes idei înnăscute sunt desigur ideile *întâi născute*, primogenite, acelea care se nasc, sau pe care intelectul nostru le construieşte, înaintea tuturor celorlalte şi care sunt fundamentul pe care se va ridica structura cunoştinţelor şi a tuturor ştiinţelor noastre.

Descartes este filosoful soarelui, cartesianismul este ştiinţa, filosofa vederii, a luminii. Lumina descoperă formele şi, în primul rând, suprafeţele, contururile, liniile.

Vederea este mai presus de orice o operaţie care face abstracţie de volum, de toate celelalte însuşi concrete ale corpurilor, afară de culoare, deoarece ea le reduce la elementul lor cel mai superficial: suprafaţa, întinderea, mărimea şi culoarea, care însă variază cu distanţa corpurilor. Perspectiva, care depinde de distanţă, este elementul aparenţei schimbătoare. Aparenţele sunt ceea ce se va numi de Kant fenomene. Cu distanţa, descreşte şi lumina şi intensitatea culorii şi creşte obscurul, umbra, care estompează trăsăturile şi nu păstrează decât o schemă vagă, ştearsă. Ochiul este organul abstracţiunii, el reduce volumul corpurilor la suprafaţă şi la culoare şi, cu distanţa, el şterge progresiv forma, trăsăturile şi conturul şi le reduce la o schemă de

umbră cenuşie, vagă, ceea ce constituie procedeul abstracţiunii operată de intelect.

Dar văzul se identifică oarecum cu intelectul şi mai mult, din alt punct de vedere. Am văzut că Descartes nu acordă simţurilor nicio valoare cognitivă. Criteriul cunoaşterii adevărate este claritatea, distincţia, precizia şi evidenţa. Ce înseamnă aceasta? Nu este cunoaştere adevărată decât ceea ce este clar, adică bine luminat, precis şi distinct văzut, adică evident. Întrucât inteligenţa este preveder, ea este vedere în timp. După cum zice Descartes, nu există cunoştinţă clară şi distinctă fără raţiune, înseamnă că vederea în lumină este însăşi raţiunea şi claritatea şi viziunea sunt atribute ale cunoştinţei adevărate, care este întotdeauna raţională. Dar claritatea, precizia, distincţia, elementele evidenţei, nu se pot obţine decât prin o bună viziune, care este cu atât mai bună cu cât este mai de aproape şi cu cât lucrurile sunt mai luminate. A vedea, este a

cunoaşte.

Dacă, prin intensitatea luminii şi apropiere, vederea ne dă claritate, precizie şi evidenţa raţională a cunoştinţei, prin descreşterea luminii cu creşterea distanţei, în raport cu care creşte umbra, ea ne dă imaginile schematice, estompate, şterse, abstracte, care sunt substanţa noţiunilor, a ideilor, care sunt considerate ca opera intelectului şi sunt elaborate de acesta în construcţiile sale, în raţionamentele deductive, silogisme etc.

Infinitul, fiind atributul specific al spiritului şi cum intelectul activ este funcţia spiritului şi este infinit ca şi acesta, şi din acest punct de vedere simţul văzului se aseamănă cu intelectul. În adevăr, vederea, pe urmele luminii străbate distanţe nelimitate şi, dacă văzul este simţul care, cu ajutorul pipăitului stabileşte limite, distincţiuni şi precizii, tot el când scapă servitudinii pipăitului, devine simţul, nu al infinitului, ci al

indefinitului, al transfinitului. Dacă intelectul dă infinitul, vederea ne dă indefinitul, care este chiar caracteristica ideilor abstracte. Este adevărat că Descartes consideră intelectul ca mărginit, şi atribuie infinitatea voinţei. Desigur şi voinţa este infinită, dar infinitul ei este infinitul conştiinţei care o însoţeşte, căci actul de voinţă propriu-zis este un act conştient şi cum spiritul, adică conştiinţa este infinită şi voinţa este infinită, întru atât întrucât cât este conştientă. Voinţa ca act instinctiv nu este nici finită, ci indefinită.

Simţul văzului prezintă atributele şi importanţa ce-i găsirăm, pentru că le deţine de la toate celelalte simţuri şi, în special, de la simţul tactului şi apoi de la al auzului. Simţul văzului face pe misitul onest între intelect şi celelalte simţuri pentru că, prin simţul tactului, care este comun tuturor simţurilor şi face trăsătura de unire dintre văz şi toate celelalte, intelectul le manipulează pe toate indirect prin simţul văzului. În

adevăr, simţul pipăitului, tactul, este simţul original din care s-au diferenţiat, specializându-se, toate celelalte şi văzul şi auzul sunt contactul cu ondulaţii luminoase şi vibraţiile sonore, simţul căldurii, gustul şi mirosul sunt contactul luat cu corpurile şi efluviile mirositoare. Toate organele corespunzătoare simţurilor sunt diferenţieri specifice ale epidermei şi deci ale pipăitului. De aceea, văzul le poate manipula în felul cerut şi determinat de intelect, şi intelectul îndeplineşte faţă de intelect, adică de spirit, acelaşi rol de instrument ca şi creierul uman, şi mai exact ca substanţa lui cenuşie. Văzul ca şi creierul este instrumentul de manifestare şi de acţiune al spiritului şi de la el deţine însuşirile care-l disting de celelalte simţuri. În ce fel se raportă simţul văzuluiuă la celelalte simţuri, a fost stabilit admirabil de Jean Nogue, în opera postum recent publicată: *Esquisse d'un systeme de qualites sensibiles*.

În acest studiu, care poarte va fi epocal, cu altă dată

studiul lui Bergson: Les Donnees imediates, deşi în detrimentul acestuia, în acest studiu, se vede clar cum datele tuturor simţurilor se pot transpune sau traduce în acelea ale văzului, cu ajutorul tactului, care este limbajul comun al simţurilor şi, cum ideea de spaţiu şi de timp, care se schiţează de văz, se completează, se îmbogăţeşte şi se precizează prin datele acestora.

Biserica crştină reprezintă simbolic pe Dumnezeu, printr-un ochi, într-un triunghi, adică lumina şi suprafaţa cuprinse într-un minimul de laturi. Ar fi putut fi închisă într-un cerc, care este o suprafaţă închisă într-o infinitate de laturi, dar chiar aşa cum este simbolizează admirabil ideea că Dumnezeu este spirit şi că spiritul este lumină. În capitolul I al textului său, Evanghelistul Ioan, versetele 4,5,7,8 şi 9 citătm: „viaţa era în el (în verb) şi ea era lumina oamenilor; verbul era această adevărată lumină, care luminează pe toţi care vin în această lume”. De asemenea, în crez, se spune: „lumină

din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat. Hristos, cuvântul, este lumină din lumină şi spiritul fiecărui om care e naşte creştin este lumină din lumină".

Un ochi într-un triunghi reprezintă cum nu s-ar puta mai bine şi mai exact filosofia lui Descartes: ştiinţa luminii şi a întinderii, ştiinţa ochiului. Elementul sensibil şi intelectual de bază ce datorăm văzului, secondat de pipăit, este desigur întinderea şi triunghiul care este întinderea cu minimul de laturi şi forma cea mai elementară la care se pot reduce toate suprafeţele limitate. Lumea materiei, a spaţiului, a existenţei fizice concrete se reduce, în ultima analiză, la triunghi. Întinderea şi cugetarea cei doi stâlpi ai cartesianismului. Întinderea este substanţa corpurilor materiale externe şi cugetarea este substanţa sufletelor, a spiritului. Întinderea este rezultatul la care ajunge operaţia de reducere a tuturor calităţilor concrete, volum, culoare,

ale lucrurilor, suprafaţa sau întinderea fiind însuşire care rămâne în urma tuturor eliminărilor şi în dosul căreia se ascund toate şi care le suportă pe toate. Întinderea elimină şi greutatea şi mişcarea. Suprafaţa prezintă avantajul că, redusă la o figură, se poate şi ea reduce mai departe la o linie, şi linia la un punct mobil, iar punctul în mişcare generează numărul şi linia, care poate I măsurată, numărată, calculată. Geometria devine astfel aritmetică, număr şi calcul; iar calculul este un mod de a număra. Punctul şi mişcarea generează suprafaţa plană şi calcul; suprafaţa şi cercul, plus mişcarea, generează sfera şi volumul etc. Greutatea, mişcara, linia şi întinderea, datele văzului şi pipăitului, sunt cantităţi măsurabile, care se pot calcula şi cunoaşte cu o precizie care este incompatibilă cu simţul auzului, mirosului etc.

Acestea sunt însuşiri interne, care nu se pot reduce la suprafaţa şi scapă măsurii şi calculului. Ştiinţa este

cunoştinţa realităţii, redusă la suprafaţă, la întindere; ea este deci iremediabil *superficială*, însă, în aceeaşi măsură, utilă, indispensabilă pentru manipularea realităţii de către spirit, pe care o înlesneşte şi o amplifică la infinit. În ce priveşte natua fizico-chimică şi mecanică, plecând de la Descartes, ea fost matematizată, şi cu drept cuvânt a putut spune Kant, şi a repetat-o după el August Comte, că numai atâta ştiinţă avem câtă a fost pătrunsă de matematică, câtă matematică aplicată avem.

Matematica nu este aplicabilă decât acelei părţi din realitatea externă care se poate reduce la întindere şi mişcare, care sunt cantităţi măsurabile. Graţie matematicii mecano-fizice a şti este a putea, şi acesta este rostul ştiinţei cum o defineşte Bacon. Tot mulţumită matematicii fizice, a şti este a prevedea, care e altă definiţie a ştiinţelor în genere.

Utilitatea matematicilor încetează când ajungem în

domeniul vieţii, unde încetează cauzalitatea mecanică şi începe cauzalitatea finală. Dar chiar aci, fenomenele pur fizico-chimice care se petrec în corp sunt susceptibile de măsuri şi calcul. Ştiinţa matematică care este ştiinţa ochiului şi a luminii soarelui, nu încetează cu totul decât acolo unde intervine lumina conştiinţei, care luminează din interior întreg domeniul datelor vitale şi spirituale.

Utilitatea ştiinţelor matematico-fizice, cu toată superficialitatea lor, se poate compara cu utilitatea unei hărţi. Aceste ştiinţe sunt harta lumii materiale externe; ele au aceeaşi superficialitate ca şi harta unei ţări, care nu-ţi dă nimici decât întinderea ei cu semnele care reprezintă simbolic elementele ei geografice, de care nu-ţi dă nicio cunoştinţă concretă propriu-zisă, dar care te orientează şi te instruieşte până în de mai mici detalii despre tot ce priveşte configuraţia şi bogăţiile ei şi drumuril ca şi aşezările omeneşti ale acelei ţări.

Aceasta se explică prin faptul că întinderea este

dată de simţul văzului, care reduce la suprafaţă toate datele celorlalte simţuri dar pe care întinderea le conţine potenţial prin mijlocirea tactului, care le readuce cu sine, graţie faptului că el este trăsătura de unire, între ele fiind fondul lor comun nediferenţiat. În aşa fel că, cu cât ştiinţa este mai superficială, cu atât este mai utilă pentru multiplicarea puterii omeneşti asupra naturii fizice, pe care omul ajunge s-o manipuleze după dorinţă.

Îmbinarea între intelect şi simţul văzului este aşa de strânsă în cugetarea lui Descartes că văzul, lumina pare a se identifica cu spiritul. Noţiunea de lumină are adesea un sens echivoc; filosofii vorbesc de iluminarea gândului, a inteligenţei, psihologii vorbesc de lumina conştiinţei şi arătarăm că Dumnezeu spiritul suprem şi total este lumina, un ochi care o simbolizează şi al cărei organ este.

În fond, ştiinţa naturii este intelectul tradus prin simţuri, prin mijlocirea vederii, care dă întinderea

măsurabilă şi calculabilă. Văzul este scara pe care simţurile se suie spre intelect şi pe care intelectul scoboară spre simţuri pe care le intelectualizează, fără ca el să se materializeze. Matematica este limbajul comun al intelectului şi al sensibilităţii, comun finitului şi infinitului; cu ajutorul căruia spiritul, când intervine şi simţul pipăitului şi simţul muscular, care este o nuanţă a pipăitului, spiritul mişcă corpurile: mens agitat molem. Ondulaţiile luminoase şi vibraţiile acustice, văzul şi auzul sunt simţurile care prin şi exprimă mai adecvat spiritul. Cuvântul şi lumina sunt transpuneri ale spiritului, ale intelectului în sensibilitate. Dacă Dumnezeu este spirit şi spiritul este cuvântul şi lumina, Dumnezeu este cuvântul, verbul (intelectul) şi lumina.

În capitolul I, evanghelistul Ioan scrie (vers. 1,4,5): „La început era cuvântul, şi cuvântul era în Dumnezeu şi Dumnezeu era cuvântul… Viaţa era în el şi viaţa era lumina oamenilor… Cuvântul era această lumină

adevărată care luminează pe toţi cei care vin în această lume”.

Simţul auzului n-are măsurabil decât intensitatea sunetelor şi tonalităţilor lor, adică înălţimea sau gravitatea. Dar aceste cantităţi nu se pot reduce la întindere sau la lungimi pentru a fi măsurate exact, transformate în cifre şi calculate. Auzul se pretează foarte greu măsurii ştiinţifice; ştiinţa nu poate traduce sunetele în auziţiuni calculabile. Auzul oferă însă intelectului alte avantaje; ca şi văzul, el procură elementul distanţei, linia şi, în lipsa luminii, o suplineşte, poate să-i ţină locul când este întuneric. Auzul oferă intelectului, în sunetele articulate, stofa cuvintelor, un fel de corpuri aeriene, în care ideile abstracte, noţiunile, care sunt elementele esenţiale ale intelectului, se pot exprima şi încorpora. Modulaţiile sunetelor exprimă mai bine imaterialitatea şi subtilitatea spiritului, pe când formele vizibile, contururile, liniile,

întinderea exprimă mai bine realitatea fizică externă. Auzul este un simţ intern, pe când văzul şi pipăitul sunt simţuri externe; primul este mai aproape de mod de a fi al spiritului şi-l exprimă mai fidel. De aceea, cuvântul logosul, este intelect şi spirit, şi, dacă spiritul este Dumnezeu, Dumnezeu este cuvântul.

Deci văzul este, în adevăr, factorul spiritului, căci vederea este rezumatul tuturor simţurilor, spiritul, intelectul se deosebeşte fundamental de simţul vederii, cum se deosebeşte şi de cerebralitatea umană, care-i serveşte de mediu şi de organ de acţiune. Intelectul este facultatea cognitivă activă care compară datele simţurilor între ele, le elaborează, le transpune pe unele în altele, traduce pe unele în altele, graţie datelor tactului care le sunt comune. Dacă n-ar fi intelectul care să anime şi să pună în mişcare văzul şi datele lui, lumina soarelui n-ar servi la nimic; după cum, fără aceasta, intelectul şi spiritul ar rămâne o veleitate de cunoaştere,

o potenţialitate, rămasă veşnic în latenţă.

Descartes, filosoful soarelui, al luminii şi al vederii, este părintele raţionalismului modern, al ştiinţei moderne şi, în acelaşi timp, iniţiatorul filosofiei idealiste a vremilor noastre. Cartesianismul a proliferat şi ca şi socratismul. Din ele s-au dezvoltat trei ramuri puternice; raţionalismul, idealismul şi empirismul.

La Malebranche, găsim o reminiscenţă foarte accentuată a platonismului şi o reacţiune în contra urmelor de materializare ce se află în cartesianism. El nu admite posibilitatea vreunui raport de acţiune reciprocă între materie şi spirit, realităţi absolut eterogene. Simţurile, care sunt funcţiuni corporale, induc spiritul în eroare. Ideile, care singure ne dau cunoştinţe adevărate, nu vin nici de la noi, nici de la lumea exterioară, ele vin de la Dumnezeu unde au sediul lor, iar noi le vedem în el. Corpurile şi proprietăţile lor, noi le vedem în Dumenez, prin ideile lor. Dumnezeu

cuprinde în sine lumea inteligibilă, unde se găsesc ideile tuturor lucrurilor. Nu există raportul de cauzalitate între lucrurile din afară ca şi între stările şi actele sufleteşti. Cauzalitatea naturală nu există ci numai cauzalitate supranaturală. Tot aşa cum Dumnezeu este cauza reprezentărilor şi a ideilor noastre, este şi cauza acţiunilor noastre, după cum este cauza influenţei oricărui lucru asupra altui lucru. Ceea ce noi credem, în mod curent, că este cauză, nu este decât o ocazie pentru Dumnezez de a înfăptui o acţiune, adică se reduce a fi numai o cauză ocazională pentru voinţa divină, singura cauză eficientă adevărată. Aci stă garanţia care ne asigură de cunoaşterea adevărului asupra lumii înconjurătoare, pe care n-o datorăm puterii noastre de cunoaştere, susceptibilă de erori, deoarece Dumnezeu nu ne poate înşela.

Dacă identificăm pe Dumnezeu cu spiritul omenirii şi dacă considerăm ideile cu încarnarea lor în cuvintele

care le exprimă, desigur că originea ideilor o găsim în tradiţie, de la care le primim şi că ele, fiind de origine socială colectivă, în care erorile şi subiectivismul se anulează şi ideile încetează de a fi individuale, subiective supuse erorii, şi devin obiective, adică conform adevărului. Acest adevăr elementar, întrevăzut şi semnalat de Descartes, l-a pus în evidenţă Malebranche, stăruind asupra-i, i-a dat o interpretare mistico-religioasă. În adevăr, în conştiinţa colectivă se întâmplă, cu adevărurile subiective, ceea ce se întâmplă, în statistică, cu numerele mari, în care excepţiile se anulează şi se elimină. Cuvintele care exprimă noţiuni abstracte, produsul inteligenţei, sunt păstrate de tradiţii în spiritul omenirii, care leconţine, aşa cum Malebranche le vede conţinute în Dumnezeu. Şi Malebranche era perfectă dreptate dat fiind că Dumnezeu este spirit, şi spiritul nu poate fi altceva decât o colecţie organizată de idei, fie el spiritul lui Dumneze

sau al omenirii şi cu atât mai mult în cazul în care Dumnezeu ar coincide întocmai cu spiritul umanităţii integrale. Cert este că platonismul, în aspectul său elastic, care se găsea la Descartes, domină exclusiv la Malebranche şi acesta îl pune în toată lumina şi evidenţa sa prin negaţia puterii şi funcţiunii cognitive a simţurilor. Intelectualismul şi raţionalismul sunt aici exclusiviste.

La antipodul materialismului raţionalist al lui Malebranche, găsim materialismul intelectualist al lui Spinoza, sub forma unui misticism panteist sui-generis. Dumnezeu este identic cu natura, adică în el nu sunt conţinute ideile, ci lucrurile, toată natura, pentru că Dumnezeu este substanţa universului, substanţă unică şi infinită, lumea este totalitatea modiicărilor, a modurilor ale acestei substanţe şi ale atributelor sale. Dacă, la Descartes, întinderea este însăşi substanţa din care sunt făcute lucrurile, gândirea este stofa din care sunt făcute

sufletele, la Spinoza substanţa este unică, iar gândirea şi întinderea sunt atributele ei senţiale. Dumnezeu este substanţa care cugetă, iar oamenii nu sunt decât moduri ale gândirii divine, fiind în acelaşi timp şi întindere, corpurile fiind numai moduri ale întinderii divine. Fiind substanţă unică, iar întinderea şi gândirea fiind atributele ei, urmează *more geometrice* că ordinea şi înlănţuirea ideilor este aceeaşi ca ordinea şi înlănţuirea lucrurilor. Cu aceasta, găsim la Spinoza afirmarea cel puţin implicită că spiritul omului este cunoaştere, conştinţă şi ştiinţă; că, pentru el, funcţiunea spiritului nu este de a ignora, ci de a cunoaşte realitatea materială, natura, substanţa spiritului fiind cunoaşterea înlănţuirii de idei care reproduce înlănţuirea lucrurilor din natură.

Intelectualismul lui Spinoza, care merge împreună cu materialismul său naturist, se întoarce în mod neaşteptat şi inconsecvent în contra simţurilor, deci în contra materialismului simţurilor, şi aci atitudinea sa se

identifică cu a lui Malebranche şi Platon, deoarece afirmă că corpul este o piedică pentru cunoştinţa clară distinctă a ideilor sufletului. Ceea ce este corporal în simţuri face ca ideea obţinută prin simţuri să fie inadecvată. Percepţiile sunt cunoştinţele cele mai obscure; din contră raţiunea discursivă şi vederea intuitivă a lucrurilor cunoscute în Dumnezeu ne dau cunoştinţe superioare.

Această întâlnire a lui Spinoza cu Malebranche şi Platon în subestimarea şi deprecierea simţurilor este explicabilă tocmai prin faptul că concepţia lui este antipodul concepţiei acestora. Venind din puncte de plecare opuse, este firesc să se întâlnească şi să coincidă undeva, într-un punct; mai ales că au în comun raţionalismul intelectualist: materia spiritualizată este acelaşi lucru cu spiritul materializat. Găsim la Spinoza un eleatism materialist care este echivalent cu eleatismul spiritualist al lui Platon. Idealismul lui Platon

se confundă cu materialismul lui Spinoza în concluziile etice la care ei ajung şi care sunt aceleaşi: purificarea prin raţiune şi a naturii omului care se confundă cu libertatea şi cu iubirea. Binelui, sau, în termeni spinozişti, *amor intelectualis Dei*, pentru că Binele este la Platon, echivalentul lui Dumnezeu.

Aceste două direcţii antipodice, care pornesc din puncte de plecare opuse, se întâlnesc, coexistă şi se împacă la Leibniz, al cărui eclectism este cunoscut şi recunoscut şi de el ca un merit special al cugetării lui: pe de o parte, Platon, (idealismul, lumina ideilor) şi Democrit (atomism şi mecanism) din partea opusă. Aristotel, cu finalismul său şi Descartes cu concepţia mecanică fizică a ştiinţei modern, l-au astras deopotrivă Justificarea Eclectismului). Matematismul lui Platon, reeditat şi dezvoltat la Descartes, l-a câştigat într-atât pe Leibniz încât sistemul său este o încercare de a gândi lumea după principiile clare şi necesare ale raţiunii şi el

proiectase o *mathesis universalis*, un fel de logică matematică, în care să aducă o expresie desăvârşită a tuturor problemelor filosofice. În ce priveşte elementele cunoaşterii, filosofia lui Leibniz este continuare şi reacţiune împotriva lui Descartes. Admite metoda criteriului ideilor clare, le găseşte utile, dar o completează, făcând distincţii şi precizări necesare: o idee clară poate fi distinctă sau confuză, şi cea distinctă poate fi adecvată sau inadecvată ori simbolică sau intuitivă. Leibniz adoptă metoda carteziană însă o completeazi şi o lărgeşte; căci la el caracterul adevat al cunoştinţei trebuie dovedit prin proba experienţei pentru că, altfel, evidenţa nu este decât subiectivă şi pare a fi evidentă. Deci, metoda raţională a evidenţei lui Descartes trebuie completată cu experienţa, care sigură o poate controla şi verifica. Principiile metodei raţionale logice sunt două: principiul identităţii şi corolarul său, necontradicţia şi principiul raţiunii suficiente, adică

acela al cauzei eficiente şi corolarul sau cauza finală, telologică.

Tema principală a filosofiei lui Leibniz, care a fost şi a lui Descartes şi Spinoza este problema substanţei. La Descartes, substanţa era dublă, întinderea (substanţa corpurilor şi gândira, substanţa sufletului). La Spinoza, este unică şi este identică cu Dumnezeu. Substanţa lui Leibniz nu este unică, nu este numai dublă. Viziunea substanţei, la Leibniz, este opusă şi cartezianismul şi spinozisismului. Întinderea carteziană este o abstracţie, zice Leibniz. Concepţia matematico-geometrică a lui Descartes este în adevăr bidimensională, întindere geometrică. Leibniz îmbogăţeşte, concretizează întinderea, adăugându-i forţa şi, pentru el, forţa singură este substanţa reală a lucrurilor. Fiecare lucru sau corp are o forţă a lui proprie, pentru că este un centru de energie. Cu aceasta, Leibniz aduce o preţioasă precizare a concepţiei mecanice carteziene, care este temelia

ştiinţei pozitive moderne. Întinderea, fără elementul forţă, nu poate explica cum şi de ce se mişcă şi pot avea corpurile influenţă unele asupra altora, şi aceasta explică mecanismul schimbărilor fizice.

Forţa concepută ca substanţă a lucrurilor reale, substanţa lui Leibniz nu mai este unică nici dulă, ci o infinită multiplicitate de unităţi individuale, ireductibile, pe care le numeşte monad, adică ceva corespunzător atomului lui Democrit, dar se deosebeşte de aceştia prin aceea că monadele, deşi sunt formele cele mai simple ale substanţei, sunt dotate cu apetituri şi percepţii, dorinţe şi calităţi psihice. Monada este deci o substanţă vie şi, întrucât este dotată cu apercepţii, care o pun în legătură cu tot universul, monada este şi spirituală, substanţă cognitivă. De aceea, Leibniz afirmă că în ea se răsfrânge imaginea întregului univers. Dacă apercepţiile fac din ea ceva spiritual, apetiţiunile fac din ea o fiinţă vie, tendinţă proprie, o spontaneitate. Viaţa şi conştiinţa

monadei sunt mai mult existenţe virtuale, potenţiale; vii propriu-zise şi inconştiente adică în leşin sunt agregatele, corpurile şi clar conştiente sunt agregatele superioare, adică oamenii, fiinţe spirituale şi raţionale.

Noţiunea de monadă, aşa cum o prezintă Leibniz, este o construcţie artificială foarte ingenioasă, care răspunde unei necesităţi logice, pe care noi o înţelegem azi mai bine şi de care Leibniz avea o intuiţie confuză, am zice instinctivă. Dacă există în lume agregate de monade, corpuri vii, animalele şi oameni conştienţi, atunci monadele componente ale acestor agregate trebuie să posede potenţial apetiţiuni şi apercepţii, căci altfel nu se poate explica viaţa şi spiritul. Această concepţie este pe atât de aparent logică, pe cât este de absurdă, căci ofensează bunul simţ şi experienţa. Leibniz n-avea şi nu putea avea atunci cunoştinţa pe care o avem noi azi a trinităţii cosmice: *materia, materia vie şi materie vie şi conştientă*, care sunt

coeterne, infinite în timp, fără ca una să fie produsul celeilalte.

Concepţia lui Leibniz era monistă şi panteistă, după care viaţa este produsul spontan al materiei şi spiritul produs firesc al vieţii, şi atunci, desigur că viaţa şi spiritul era natural să fie produsul substanţei monadei, monada trebuia să conţină potenţial şi apetiţiuni şi apercepţii. Acum, dacă se dovedeşte că *materia vie şi materia vie şi conştientă* sunt coeterne şi independente una de alt, avem trei feluri de monade: monade pur materiale, adică atomii lui Democrit, deci fără apetiţiuni şi apercepţii, monade materiale cu apetiţiuni (celule germinative ale animalelor) şi, în fine monade cu apetiţiuni şi apercepţii (cromozomii omeneşti). Numai monadele germenilor umani sunt dotate cu apetiţiuni şi apercepţii virtuale; numai în acest caz, concepţia monadă a lui Leibniz este adevărată.

Numai pe aceste monade Leibniz le poate, cu drept

cuvânt, concepe după moderlul noţiunii pe cre o avem despre suflet Systeme nouveau de la nature). Această ultimă speţă de monadă conţine deci potenţial, după Leibniz, omnipotenţa, omniştiinţa şi bunătatea suverană. În ce priveşte spiritul, sufletul raţional „el nu este numai o oglindă a universului creaturilor dar încă o imagine a Divinităţii. Spiritul nu are numai o percepţie a operelor lui Dumnezeu; ci este în acelaşi timp capabil de a produce ceva asemănător deşi în mic… sufletul nostru este şi arhitectonic în acţiunile lui voluntare; şi descoperind ştiinţele după care Dumnezeu a reglementat lucrurile, el imită în domeniul său şi în această lume mică, unde îi este permis să se exercite, ceea ce Dumnezeu face în mare. De aceea, toate spiritele intră… într-un fel de societate cu Dumnezeu, sunt membre ale cetăţii lui Dumnezeu, adică a stării perfecte formată şi guvernată de cel mai mare şi cel mai bun dintre monarhi. Ce este dar Dumnezeul lui Leibniz? Este

monada prin substanţa necesară care cuprinde şi raţiunea existenţelor şi raţiunea esenţelor, a tuturor posibilităţilor. Toate lucrurile sunt create prin *„fulguraţii ale divinităţii”*. Iată-ne în plin pantei spinozist, care confirmă eclectismul cu care se mândrea Leibniz.

O inovaţie fericită şi de mare viitor a filosofiei lui Leibniz este ideea percepţiilor infinitezimale confuze care compun percepţiile clare şi distincte, şi care conţin tot universul. Sufletul cunoaşte totul, infinitul, dar în mod confuz, după cum în zgomotul pe care-l face marea se aud zgomotele parţiale pe care le face fiecare val, fără ca să poată fi deosebit. Tot astfel, percepţiile noastre confuze sunt rezultatul impresiilor pe care tot universul le face asupra noastră. În monade ca şi în infinitatea percepţiilor, Leibniz identifică varietatea infinită a Universului.

Dar după cum monadele sunt absolut independente

şi fără legături ori influenţe reciproce, tot aşa sufletul şi corpul sunt independente unul de altul; şi totuşi, ca şi între monade, între corp şi suflet se stabileşte un acord, care nu se poate explica decât printr-un fel de armonie prestabilită. Prin această armonie se stabileşte şi se explică armonia dintre corp şi spirit. Corpul îşi urmează legile lui cauzale, spiritul urmează legile finale; corpul se comportă ca şi cum n-ar fi spirit, spiritul ca şi cum n-ar fi corp; ceea ce le uneşte este principiul armoniei, al perfecţiunii, adică Dumnezeu, care conduce corpurile materiale ca un inginer maşinile şi guvernează spiritele ca un suveran pe supuşii săi.

În această armonie exact exprimată, Leibniz pare a fi avut o viziune anticipată a paralelismului celor trei regiuni ale universului, care sunt coeterne şi independente între ele, însă nu corespund şi merg paralel ca trei cronometre de precizie în acelaşi ritm. Şi este firesc să fie aşa dacă spiritul este cunoaştere, iar

materia şi viaţa sunt obiectul cunoaşterii. În principiu cunoaşterea este un duplicat al realităţii care trebuie s-o redea exact. Aci este secretul armoniei prestabilite, a caracterului adecvat al cunoştinţei; zicem în principiu, pentru că în realitate şi mai ales la începutul cunoaşterii adecvate, are multe lacune. Găsim chiar la Leibniz o comparaţie care sugerează explicaţia ce dăm noi armoniei prestabilite. Să presupunem că ar fi existat o carte eternă a elementelor de geometrie, şi că toate celelalte cărţi ar fi copiate succesiv după ea: este evident că, cu toate că nu putem da seama despre cartea prezentată prin aceea că i-a servit de model, nu vom putea niciodată (oricâte cărţi am avea în vedere) să ajungem la o raţiune perfectă: căci ne vom întreba întotdeauna de ce au existat asemenea cărţi şi de ce au fost scrise astfel. Desigur, cartea de elemente de geometre, cea originară, este chiar geometria universului, după care a fost copiată geometria noastră,

de ce a fost scrisă geometria universului aşa cum a fost scrisă, legile mecanice ar puta s-o explice. Fapt este că geometria noastră este o copie fidelă, retuşată, idealistă, abstractă, a geometriei universului.

La fel este cu cunoştinţele noastre; noţiunile abstracte şi generale sunt formule algebrice ale realităţii externe. Structura spiritului nostru este ca un duplicat al structurii universului şi, de aceea, există un paralelism, un acord, o armonie prestabilită între spirit şi corp şi între corp, spirit şi univers. Corpul fiind instrumentul şi sediul spiritului, intermediarul între spirit (cunoştinţă) şi univers, structura lui în linii generale, nu poate fi decât asemănătoare cu structura spiritului şi a universului. Aceasta s-a putut deja reţine din cuprinsul paragrafelor precedente şi vom vedea-o confirmându-se din ce în ce mai mult.

Cu Descartes, Malebranche, Spinoza şi Leibniz, am examinat filosofia raţionalistă care are un caracter

îndoit: ea este, în acelaşi timp o logică şi o ontologie, mai exact zis, ea este o epistomologie sau gnosologie dublată de o ontologie corespunzătoare şi caracterul, structura ontologică domină sau determină structura logică a acestor sisteme de filosofie. Cu Locke, Hume şi Berkeley, inclusiv Kant, filosofia se reduce la logică, adică la o epistomologie sau gnosologie fără niciun caracter ontologic.

Ideea abstractă care, pentru Locke este o invenţie arbitrară a intelectului, substituită de raţiune esenţei reale, necunoscută şi necunoştibilă a lucrurilor date de experienţa sensibilă, n-are alt scop decât să înlesnească comunicarea cunoştinţelor graţie cuvintelor care le servesc de etichetă, dar cărora simţurile le conferă un sens şi un conţinut. Ideea este produsul asociaţiei de idei care o funcţie a intelectului, căci asociaţia se bazează pe asemănare, continuitate şi repetiţie şi nu este deloc arbitrară, cum o socoteşte Locke. Ideea abstractă în ea

însăşi pare a nu fi decât un cuvânt care nu corespunde nici unei realităţi perceptibile prin simţuri. Berkeley merge mai departe. El demonstrează că ideile pe care Locke, Hume, Descartes le situează în intelect, în conştiinţă, nu pot exista nici acolo, deoarece este imposibil ca intelectul să conceapă un triunghi, care să nu fie nici dreptunghi, nici isoscel, nici scalen; un om ca să nu fie nici alb, nici negru, nici mare, nici mic etc. De altfel, ideea de triunghi în general este şi inutilă. Este de ajuns să-ţi reprezinţi un triunghi concret, unul, oricare din triunghiuri, care va reprezenta neapărat pe toate celelalte, întrucât serveşte de el ca de un semn al tuturor triunghiurilor. Ideea abstractă căreia nu-i corespunde nimic în realitatea exterioară nu poate exista nici în conştiinţă, cum admitea Locke, deoarece ea, după cum am văzut, este şi aci imposibilă, inexistentă. Nimic… chimeric – chimeric pentru simţuri, nu însă pentru inteligenţă – zice Berkeley decât acel pretins substrat

substanţial al fenomenelor, ipostaziat de către jocul imaginaţiei ontologice şi de artificiile limbajului.

După cum calităţile secundare, culoare, sunet, căldură, n-au nicio existenţă eternă reală, tot aşa şi calităţile primare, şi nimic nu este mai arbitrar decât a distinge între calităţi secundare şi primare. Şi dacă admitem, cu Democrit, Descartes şi Locke, că nu există substanţă separată de calităţile sau atributele ei, deoarece acestea, eliminate, separate, nu mai rămâne nimic, de ce, zile Berkeley, am mai păstra noi, dincolo de calităţile fenomene, o substanţă pur şi simplu întinsă şi mobilă? Dacă-i ridicăm, prin abstracţie şi întinderea, mişcarea, figura, nu mai rămâne absolut nimic, adică nu rămâne nimic sensibil, dar rămân legătura care este creată de inteligenţă.

În rezumat, deci, dacă substanţele naturii nu sunt decât într-un fel oarecare idei, ele nu rezultă decât din jocul pueril al imaginaţiei, căci numai ceea ce este spirit

(sau analog spiritului: formele, esenţele, ideile imanente sensibilităţii) este accesibil spiritului, şi numai ce este spirit sau analog spiritului subzistă. A exista este a fi perceput şi spiritul nu percepe decât ce este spirit, ce nu percepe el nu există, nici materia nici lumea externă. Prin aceasta, Berkeley pretinde că a adus justificarea definitivă şi încoronarea tezelor idealiste comune filosofiei moderne şi că a tăiat scepticismul din rădăcină.

Aceasta este poate aparenţa. Iată însă care este adevărul. Socrate a zis: cunoaşte-te pe tine însuţi şi apoi caută să cunoşti lumea fizică din afară. Descartes a ajuns să poată afirma: eu mă cunosc, eu sunt cugetare, dar cunoştinţa lumii externe, adică a modului ei de existenţă, rămânea problematică, afară de unele atribute ale ei: întinderea, formă, rezistenţă, care sunt idei înnăscute. Locke vine şi neagă cunoaşterea modului de a fi a lumii reale externe, însă nu se îndoieşte de

existenţa ei, numai că nu şi-o poate imagina şi cunoaşte. Hume arată că şi această existenţă admisă de Locke nu este decât produsul jocului mecanismului asociaţiunii psihologiei, adică al obişnuinţei. Berkeley însă demonstrează că şi acest produs este inutil pentru că este pueril şi chimeric. În realitate, nu există decât spiritul şi ceea ce este analog cu spiritul. Aceasta revine a răspunde lui Socrate, da, eu mă cunosc pe mine însumi, eu singur exist, lumea externă n-o cunosc pentru că nu există. Berkeley trage astfel ultima concluzie a unui curent de cugetare al cărui prim punct de plecare este la Democrit. Berkeley generalizează constatarea făcută întâi la Democrit că realităţile zise secundare ale lucrurilor nu există în obiecte ci în subiect şi materialismul se găseşte la originea imaterialismului celui mai autentic. Dacă şi substanţa şi aşa-zisele calităţi primare şi cauzalitatea sunt subiective, n-au niciun fel de realitate externă ci sunt produsul obişnuinţei, adică al

jocului mecanic al asociaţiunii ideilor, atunci toată realitatea este subiectivă, nu există decât în conştiinţa noastră, care este singura existenţă adevărată.

Analizată de la punctul de plecare şi la rezultatul la care a ajuns cu Berkeley, concepţia idealistă ne pune în faţa a trei qui-pro-quo-uri: în căutarea cunoaşterii Universului, care este punctul de plecare al filosofiei, idealismul ajunge la convingerea că nu-l poate cunoaşte, deci spiritul, care este cunoaştere, are funcţia de a ignora. Dar idealismul, care are la baza sa empiismul nominalist, adică ignorarea şi tăgăduirea intelectului şi funcţia lui de a forma idei abstracte, spre a reduce totul la datele simţurilor, îl vedem ajungând, la Berkeley, a nega tocmai obiectul simţurilor: materia, fizicul şi lumea externă, pentru că pentru el această lume nu este numai necunoscută, dar este şi inexistentă: alt qui-pro-quo de parodie bufă.

În demonstraţia sa, Berkeley utilizează cu oarecare

rigoare raţionalismul, intelectul, pe care-l neagă în favoarea simţurilor în atitudinea sa de nominalist şi, astfel, ajunge ca să distrugă, să nege obiectul simţurilor pe care le favoriza în detrimentul intelectului şi să afirme exclusiv cugetarea, lumea interioară pe care simţurile, dedicate exclusiv materiei şi lumii externe, o ignorează, ceea ce constituie, ni se pare, un al treilea qui-pro-quo. Astfel, ai putea zice că intelectul s-a răzbunat împotriva filosofilor idealişti, celor care-l ignorează în favoarea simţurilor, luându-i şi conducându-i în denegaţiile lor până acolo că se trezesc reduşi ei înşişi la absurd.

În scurte cuvinte, filosofia pornită în cercetara şi cunoaşterea Universului, ajunge mai întâi la Locke şi Hume să declare că nu-l cunoaşte şi nici nu-l poate cunoaşte, pentru ca să termine Berkeley, care afirmă că Universul, lumea externă, nu există şi nu există decât spiritul, conştiinţa, cugetarea care are însă fundamentul

ei în Dumnezeu, în cugetarea divină.

Iată deci pe Berkeley ajungând acolo de unde pleacă Spinoza, care identifică pe Dumnezeu cu substanţa din care este făcită lumea: Substanţa este natura şi natura este identică cu Dumneze, „Prin Dumnezeu, înţeleg substanţa care consistă într-o infinitate de atribuie" Etica, Definiţii). Berkeley ajunge la cunoaşterea de sine, nu pentru că, prin aceasta să cunoască Universul, ci pentru ca să afirme că Universul este încunoscibil, şi este încunoscibil pentru că nu există. Un qui-pro-quo mai formidabil, un fiasco mai complet, nu se poate imagina. În adevăr, Berkeley a tăiat scepticismul din rădăcină, pentru că lumea externă neexistând, scepticismul rămâne fără obiect.

Să analizăm puţin izvorul qui-pro-quo-ului triplu al filosofiei lui Berkeley. În adevăr, esse est percepi: a fi este fi perceput, căci altfel este cum n-ai fi. Însă, a fi perceput, este a fi, căci altfel n-are cine şi ce să fie

perceput. Desigur, spiritul, eul este percepere, subiectul care percepe şi existenţa lui este sigură că dacă n-ar fi existând n-ar avea cine să perceapă. Dar dacă spiritul este percepere, şi aceasta este implicit în esse est percepi, urmează că esse est percepi implică pe corelativul său esse est percepere. Percepare şi percepi implică obiect şi subiect, implică existenţa şi a eului şi a lumii externe. A trebuit să facă dovadă de o flagrantă superficialitate şi lipsă de atenţie şi discernământ pentru ca Berkeley să poată contesta existenţa obiectului, a lumii externe.

Concluzia inexistenţei lumii este concluzia unui raţionament care se opreşte la jumătatea drumului sau chiar a unui raţionament care a început şi n-a terminat ci s-a oprit pe loc de a început. Dacă: esse est percepi implică pe esse est percepere atunci a percepe ce? A se percepe pe sine însăşi, adică pe subiectul perceptor nu pe obiectul perceput. Este ca şi cum ai zice că ochiul nu

serveşte decât să se vadă pe el însuşi, mâna serveşte a prinde ceva, un obiect dat, ci a se prinde numai pe ea însăşi. În adevăr, conştiinţa se prinde şi pe ea, dar prinde şi obiectul cunoştinţei ei însăşi, de aceea i se zice conştiinţă şi în aceasta se deosebeşte de mână, care nu e poate apuca pe ea însăşi şi de ochi, care nu se vede pe el însuşi. Berkeley face eroarea copiilor care întind mâna în dosul oglinzii spre a prinde obiectul pe care-l reflectă oglinda.

Explicaţia ultimă a absurdităţii qui-pro-quo-ului lui Berkeley stă în aceea că el nu şi-a dat seama de identitatea dintre structura universului şi a eului; ele fiind echivalente (interchangeables), este de ajuns aibă în vedere existenţa uneia, ca cealaltă să pară de prisos. Dacă realitatea universului este construcţia iluzorie a conştiinţei, atunci singura realitate este conştiinţa, existenţa universului exterior este şi inutilă, o dublură şi iluzorie.

Ajungând la acest rezultat ultim că spiritul, conştiinţa care are funcţiunea de a cunoaşte Universul devine funcţiune de a ignora şi după ce-l declară necunoscibil îl declară şi inexistent. Dar, după ce duce la maximul umilinţa de sine, spirit sau conştiinţa se redresează şi adoptă o atitudine de orgoliu incomensurabil, după ce a distrus şi negat Universul, pretinde, cu Kant, să reconstruiască şi să-i garanteze cunoaşterea Universului şi să-i prescrie de la sine legile care-l guvernează. Nu-l poate cunoaşte, dar îl poate crea şi legifera cum avem să vedem ulterior că pretinde criticismul kantian.

Curentul de cugetare emiristă, pornit de la Descartes a dat filosofia lui J. Locke şi David Hume, care a evoluat în direcţia idealistă, dând naştere idealismului lui Berkeley. Raţionalismul cartesian s-a continuat cu Leibniz, a cărei tendinţă este mai mult idealistă, şi cu Spinoza, de tendinţă materialistă, spre a

se termina cu filosofia idealistă atenuată a lui Kant, în care raţionalismul lui Leibniz conflueză cu scepticismul lui Hume şi reeditează, graţie acestui scepticism, în criticismul kantian, metoda carteziană a îndoielii sistematice amplificată. La adepţii lui Kant, Fichete, Hegel şi Schopenhauer, care-l continuă, idealismul acestuia se majorează şi se identifică cu al lui Berkeley.

John Locke ia ca punct de plecare îndoiala metodică a lui Descartes. Scopul ce urmăreşte este să cerceteze originea, certitudinea şi întinderea cunoştinţelor noastre. În ce priveşte ideile înnăscute, pe care se sprijină raţionalismul cartesian şi care am zis că reprezintă reluarea teoriei platonice a anamnezei, Locke în opoziţie negativă, nu admite existenţa lor, pentru că, pentru el, toate idee fără excepţie, sunt procurate de simţuri. Sufletul nu vine cu un stoc de idei înnăscute, şi n-are posibilitatea ca el însuşi, fără concursul efectiv al

simţurilor, să creeze idei, să construiască un număr de principii valabile oricând şi pretutindeni. Sufletul este la început ca o ceară moale sau ca o foaie de hârtie albă, pe care vin şi se tipăresc diferite urme.

Spiritul, înţeles ca ceva material, aceasta este originea şi cauza tuturor erorilor, rătăcirilor şi dificultăţilor ce întâmpină problema cunoştinţei. De aceea, Locke şi toţi spiritiştii succesorii nominalismului medieval, n-au admis realitatea unui intelect activ şi creator şi au pus pe contul simţurilor care, el sunt materiale, originea cunoştinţei, a ideilor. Ideile şi principiile îşi au originea în datele simţurilor pe care intelectul le elaborează fără însă să le adauge nimic de la el, adică pasiv, automatic, aşa cum este în felul de a fi al materiei. Este adevărat că cerebralitata este materie şi materie de o plasticitate incomparabilă, de care plasticitatea cerei moale abia ne dă o slabă idee. Probabil, această plasticitate a creierului ce are în

vedere când se spune că spiritul este ca o foaie de hârtie albă sau o tabula rasa de ceară moale. Ca materia inconştientă oricum ai reprezenta-o; fie ca ceva aerian (sufletul sau spiritul) fie ca ceara moale sau cerebralitatea, să poată cunoaşte, crea idei, principii şi noţiuni abstracte din datele concrete ale simţurilor, este imposibil de înţeles cum şi de admis în vreun fel oarecare.

Spiritul este conştiinţă, cunoştinţă, a cărui substanţă este o ţesătură de principii, noţiuni, voliţiuni, sentimente, imagini, senzaţii sau percepţii. Intelectul nu le primeşte de la simţuri, nu le creează din datele simţurilor, impuse de aceştia, ci le are potnţial, căci el este suma lor, însă el nu le actualizează, nu le manifestă conştient şi efectiv decât cu ocazia şi incitaţia senzaţiilor pe care le primeşte de la simţuri. Din cauza că materialul ideilor este primit de la simţuri, empiriştii cred că simţurile le impun sau le sugerează spiritului,

adică intelectului.

Cum cerebralitatea este abstractul, suportul şi organul intelectului, al spiritului, este probabil că activitatea intelectului rezidă potenţial în structura intimă atomică a cerebralităţii umane, care este specific a omului şi că conştiinţa e produsul acestei structuri (cu care n-are nimic comun şi asemănător) cum lumina este produsul unei combusţiuni sau al unei incandescenţe, fără ca să fie ceva comun cu vreo omogenitate între firul incandescent sau lumânarea care produce lumina. Este în natura lumânării de a produce lumină când o aprinzi, şi tot aşa este în natura cerebralităţii umane să aprindă lumina ideilor, a cu cunoştinţei şi conştiinţei, când o incitaţie venită de la simţuri provoacă un fel de combusţiune cerebrală, analogă cu combusţiunea lumânării provocată de chibritul aprins. Creierul, însă, este efemer, dispare cu încetarea vieţii, şi de aceea sufletul, care nu trebuie să piară odată cu

descompunerea creierului, este presupus etern, materializat în aerul ultimei expiraţii, ceea ce este o erezie de mentalitate primivită. Materializarea spiritului nu este decât sub forma cerebralităţii; dar, în această formă, el este limitat, prea limitat; spiritul este infinit numai într-atât cât poate trece în memoria generaţiilorviitoare.

Că nu există idei înnăscute, empiriştii au dreptate să nege existenţa lor; dar în altfel şi pentru altă raţiune. Nu există idei înnăscute, pentru că toate ideile sunt înnăscute, iar ceea ce cheamă idei înnăscute, cum sunt principiile cele mai generale, ele sunt propriu-zis primele născute sau primogenite, fiindcă sunt la baza tuturor ideilor şi, prin urmare, cele care sunt mai necesare şi se prezintă înaintea tuturor celorlalte. Zicem că toate ideile sunt înnăscute, înţelegând că facultatea de a le crea este înnăscută şi în acest mod ideile sunt înnăscute în cerebralitatea noastră cu imaginile vizuale

sunt predeterminate în structura mecanismului ochilor noştri şi deci sunt înnăscute.

Locke distinge între ideile care exprimă însuşirile intrinseci ale lucrurilor şi între efectele ce produc lucrurile asupra sufletului nostru; cele dintâi, întinderea, soliditatea, sunt inseparabile de lucruri şi se numesc calităţi primare. Din aceste percepţii, noi cunoaştem lucrurile aşa cum sunt ele în ele însele. Celelalte calităţi: căldura, mirosul, culoarea, sunetul sunt numai în sufletul nostru nu şi în corpuri, sunt adică stări ale sufletului nostru, nu şi ale corpurilor. Dar şi calităţile primare sunt tot stări ale sufletului nostru; nimic nu este obiectiv fără a fi şi subiectiv. Culoare, sunet, miros presupun simţuri, creier pe care să-l afecteze simţurile, un spirit, o conştiinţă, în fine un om, dacă n-ar fi, nimic n-ar fi din toate astea. Şi atunci conştiinţa omului ar fi singură existentă şi lumea calităţilor atât primare cât şi secundare ar fi doar stări de conştiinţă, fără nimic în

afară de ea care să le corespundă. Aceasta este, de altfel concluzia pe care a şi tras-o Berkeley.

Făcând analiza ideii de substanţă, prin separarea ei calităţile: culoar, gust, căldură şi greutate, mai rămân soliditatea şi întinderea, care şi ele sunt calităţi. Ce mai rămâne dacă l-am ridica şi pe acestea? Trebuie să recunoaştem cu Locke că mai rămâne ceva, nu putem spune ce, căci acel ceva nu no-l putem reprezenta nici imagina, nefiind ceva sensibi, căci numai sensibilul se poate reprezenta şi poate procura o imagine. Fireşte, dacă substanţa este o noţiune abstractă, produsul ochiului intelectului pe care o concretizează ochiul simţurilor, cu calităţile de care analiza a sărăcit-o, nu mai rămâne nimic reprezentabil ci numai legătura ce le reunea şi care nu este accesibilă decât ochiului intelectului, căci acesta a pus-o de la el, sub datele simţurilor, această legătură este substratul numit substanţă, străin şi inaccesibil simţurilor pe care ele nu

le pot crea.

David Hume a luat această problemă de unde o lasă Locke şi o duce mai departe. El taie nodul gordian al substanţei şi al tuturor abstracţiilor. Ideea de substanţă, zice Hume, nu se deosebeşte de o colecţie de calităţi însumate de imaginaţie, graţie artificiului unui ceva necunoscut, care le serveşte de substrat şi căruia ele par inerente. Această idee este deci un simplu produs al asociaţiei psihologice şi se prezintă cu totul lipsită de valoare obiectivă. Ideea de substanţă este eronată pentru că n-o raportăm la activitatea interioară a funcţiunii de reprezentare căreia îi aparţine de drept, ci o raportăm greşit la grupul constant de însuşiri externe, făcând din ele pe nedrept un substrat real şi constant al acestuia.

Ideea curentă de lucruri este produsul generalizat al acestui proces de asociaţiune a datelor simţurilor. Substratul calităţilor sensibile este rezultatul jocului asociaţiei a cărei funcţie este să producă unităţi organice

mai maniabile şi mai reprezentabile decât fluxul fenomenelor. Substanţa, zice Hume, nu este niciodată constatată în experienţe; şi putem trage concluzia că ea nu este decât creaţia imaginaţiei, înşelată de aparenţe şi de cuvântul ce le etichetează.

El nici nu pune ipoteza că substanţa ar fi creaţia firească a inteligenţei. Intelectul creează această verigă care ţine laolaltă datele simţurilor, legătura dintre ele, care le serveşte şi de substrat şi care nu este accesibilă decât intelectului – nu simţurilor – deoarece intelectul este intus-legere, – citirea în interior – cu ochiul intelectului a legăturii care face unirea indisolubilă a calităţilor, ca manifestări ale substanţei, inerente ei.

Ca substanţa să fie reală, dacă ar fi reală, ar trebui s-o putem separa de calităţile ei. Or, dacă o separăm, nimic nu mai rămâne din ea, adică, mai exact nimic sensibil, pentru că ceea ce rămâne este intelectul, nu sensibilul.

Aceeaşi analiză, şi cu acelaşi rezultat, o aplică Hume substanţei sufleteşti, cum a aplicat-o substanţei corporale. Sufletul însuşi nu este decât o conexiune de reprezentări şi de stări, idei, imagini, reprezentări etc. În permanentă schimbare şi devenire, fără niciun substrat substanţial. Aşa cum nu avem o percepţie specială pentru suportul material al substanţei corporale, tot aşa nu avem o percepţie specială pentru suportul spiritului. Atât substanţa materială cât şi cea spirituală a conştiinţei (a sufletului), se reduce la un sistem de fenomene, în primul caz şi de date sensibile, în al doilea – sistem de oarecare stabilitate – asociate prin legile mecanice ale asociaţiei ideilor. După ce dizolvă ideea de substanţă corporală şi de suflet, sau substanţă spirituală, Hume atacă şi dizolvă şi ideea de cauzalitate.

Analizând geneza principiului determinării cauzale, Hume constată că nu este în realitate decât un raport de secuenţă între fenomenul cauză şi fenomenul efect,

raport care se repetă constant. Cauzalitate nu este deci decât obişnuinţă de a constata că două lucruri sau fenomene se succed invariabil şi întotdeauna şi de aceea constatarea acestei succesiuni devine obişnuinţă. Ele nu se succed pentru că fenomenul efect este produsul fenomenului cauză, pentru că acela urmează acestuia. Ceea ce face legătura indisolubilă între cauză şi efect este, zice Hume, chestiune de obişnuinţă, care este cu atât mai solidă cu cât succesiunea între fenomenul cauză şi fenomenul efect este mai invariabilă şi permanentă. Iar această obişnuinţă, care este baza ideii de cauzalitate, este produsul jocului asociaţiei psihologice. Să notăm că, prin această explicare, Hume explica cauzalitatea prin ea însăşi, cauzalitatea este produsul, adică efectul psihologic al asociaţiei mecanice a ideilor, care explică fenomenul *obişnuinţă*, în care Hume găseşte explicaţia cauzală a cauzalităţii. Logic nu există decât două căi pentru cunoaşterea determinării cauzale,

calea intuitivă a simţurilor şi calea demonstrativă a raţiunii, ambele însă incapabile să ducă la cunoaşterea raportului de cauzalitate. Pe calea simţurilor, acest raport nu poate fi cunoscut, căci simţurile nu percep şi deci nu cunosc decât datele sensibile şi nu există un simţ special pentru perceperea acestui raport. Dar nici pe calea raţiunii determinarea cauzală nu poate fi cunoscută, fiindcă, în orice determinare cauzală particulară, efectul este deosebit de cauză şi deci nu poate fi dedus din ea.

Totuşi, din chiar această argumentare negativă, rezultă negarea negaţiei. Nu posedăm, zice Hume, un simţ special pentru perceperea acestui raport cauzal. Ba tocmai posedăm acest simţ care are specialitatea de a percepe acest raport şi toate felurile de raport, dar el nu este propriu-zis simţ, ci este intelectul, judecat, raţiunea pe care empirismul lui Hume caută să-l escamoteze, fără să prindă de veste că eu cât caută să-l tăgăduiască cu

atât mai bine îl pune în evidenţă.

Empirismul lui Locke şi Hume, care este subestimarea intelectului dusă până la negare, în favoarea simţurilor, a fost reluat de Berkeley şi dus până la limita lui extremă, adică până la absurd. Absurditatea idealismului solipsist este reducerea empirismului la absurd. Ulterior, empirismul a fost reluat şi dus mai departe de J. St. Mill, care a redus la absurd intelectul omenirii, reducându-l la zero, adică la nivelul animalelor, de la vârful scării zoologice, cum ar fi calul sau maimuţa.

Să analizăm acum sistemul logic al lui J. St. Mill, care este, pe cât pot eu să ştiu, ultimul efort mai considerabil pentru a constitui ştiinţa logicii. La Mill, logica lui Locke şi a lui Hume găsesc adevărata lor încoronare, însă într-o direcţie diametral opusă încoronării lor în cugetarea lui Berkeley. Aceasta revine a zice că logica lui Mill constă în a reduce pe aceea a lui

Hume şi Locke la absurd, însă la o absurditate de sens contrar sistemului lui Berkeley.

Logica lui Mill pretinde a nu fi întemeiată decât pe experienţa sensibilă. După Mill, orice cunoştinţă şi toate ştiinţele, inclusiv matematica, izvorăsc din experienţă. Chiar principiile logice, inteligenţa, care se mai păstra la Locke sub denumire de reflecţie, în sistemul lui Mill se evaporează şi ea şi nu rămâne decât empirismul pur al experienţei. De aceea, aceste principii logice nici nu au, la Mill, valabilitatea incontenstabilă care li se acordă de totalitatea filosofilor raţionalişti. Deci, la Mill, foaia de hârtie a intelectului este absolut albă, care mai conţinea, la Artistotel, categoriile, la Descartes ideile înnăscute, şi chiar la Locke calităţile zise primare. Toate principiile logice sunt scoase din experienţă.

Legea cauzalităţii este, zice Mill, nimic altceva decât adevăr familial, dobândit prin experienţă, al *succesiunii invariabile* între fiecare fapt al naturii şi alt

fapt al naturii care l-a precedat. De aci idese aşa-zis principiul cauzalităţii, care nu spune altceva decât că există o *ordine invariabilă* de succesiune între fenomenele dintr-un moment dat şi cele ce succes în momentul următor şi cu condiţia ca această succesiune să fie *permanentă*, adică *invariabilă*. Dacă Mill, ca şi Hume, ar fi avut în vedere şi examinat o acţiune creatoare a lui personală, şi-ar fi dat seama exact de înţelesul ideii de cauzalitate, ar fi văzut că este altceva decât o simplă secvenţă, că este un efort, o formă activă, şi nu a reduce la acest simplu spectacol exterior al secvenţei, care este valabil pentru…??? Şi văzută mai de aproape această succesiune – Mill precizează această conexiune între antecedent şi consecvent – trebuie să fie cât mai *imediată* şi cât mai strânsă, şi de aceea, zice el, ideea de cauzaţie trebuie să fie *asociată* cu evenimentul antecedent cel mai apropiat, mai mult decât oricare dintre stările antecedente sau faptele permanente care

pot fi şi ele condiţii ale fenomenului.

În ce priveşte *fundamentul inducţiunii*, Mill afirmă că nu este decât o generalizare derivată din experienţă; el nu există să deosebească între circumstanţele pe care sunt esenţiale şi recunoaşte că există un principiu implicit în însăşi enunţarea a ceea ce este inducţie un postulat privitor la cursul naturii şi în ordinea Universului. Ceea ce se întâmplă odată se va produce din nou în *condiţii similare* şi ori de câte ori vor reveni *aceleaşi* condiţii. *Faptul universal* care garantează toate inferenţele trase din din experienţă este convingerea că cursul naturii este uniform, că universul este guvernat de legi generale. După şcoala lui Reid şi Stewart, zice Mill, dispoziţia spiritului omenesc de a generaliza din experienţă este un instinct al naturii noastre, şi ei înfierează de la trecut la viitor. Dar, zice tot Mill, noi nu înfierăm de la trecut la viitor, ci de la cunoscut la necunoscut. Ni se pare că, aici, Mill se teme că

instinctul de care vorbesc Reid şi Stewart să nu fie identificat cu raţiunea şi intelectul de care el are oarecare fobie, şi aci, poate, are oarecare dreptate, deoarece între instinct şi raţiune este ca între cer şi pământ. Însă, recunoaşte mai la urmă că noi înfierăm tot de la trecut la viitor, căci nu se poate împiedica de a afirma că dacă uniformitatea principiului naturii este fundamentul induseţiunii, el nu este prima inducţiune, ci cea din urmă pe care o facem, şi este fundată pe generalizările anterioare. Cu alte cuvinte, în acel principiu se sintetizează oarecum întreaga experienţă din trecut a omului şi omenitii, deşi noi nu înfierăm de la trecut la viitor, Mill însă, găsindu-se la strâmtoare, după ce dovedise intutilitatea silogismului, face apel la logism şi afirmă că principiul uniformităţii naturii va apărea drept premisă majoră a tuturor inducţiilor şi se va raporta faţă de toate inducţiile ca premisa majoră faţă de concluzie, necontribuind cu nimic la dovedirea ei, dar

fiind o condiţie necesară a dovedirii ei, întrucât nicio concluzie nu este dovedită dacă nu i e poate găsi o majoră.

Acest argument este, credem noi, de o inocentă vanitate puerilă; el revine a zice că nimic nu este cu adevărat dovedit dacă nu este dovedit cu adevărat. În silogismul: *oamenii sunt muritori*, Ionescu este om, deci Ionescu este muritor. Mill observă cu drept cuvânt, că nu premisa majoră fundează concluzia şi confirmă premisa majoră, căci, dacă Ionescu a devenit ceva muritor, aceasta ar infirma premisa majoră care n-ar mai fi nici majoră, nici adevărată. Silogismul se reduce la inducţie. Concluzia nu face decât să adauge încă un caz la cele înregistrate de majoră. Rămâne deci sigur că principiul *uniformităţii cursului naturii*, constatat în experienţă, nu este extras de experienţă, din datele simţurilor, care în această privinţă, n-au niciun fel de autoritate sau pretenţie, ci este pus şi impus experienţei

de inteligenţă, care însă nu-l pune de la ea, că nu ea l-a inventat, cum ar pretinde Kant, de la ea, ci l-a constatat că existând în realitatea exterioară a naturii. Unitatea, conformitatea, uniformitatea naturii se fondează pe principiul de identitate sau asemănare, care echivalează cu repetiţia şi care sunt, cum am văzut, aportul original specific al intelectului, adică al conştiinţei. Mill defineşte materia: o *posibilitate permanentă a percepţiei*. Credinţa în obiectele extern nu este altceva decât credinţa în posibilităţi permanente de percepţii, şi este posibilă întrucât percepţiile nu ne aparţin numai nouă, nu sunt subiective ci comune şi celorlalţi oameni şi poartă astfel caracterul obiectivităţii. Deci Mill, cu aceleaşi mijloace şi metode ca Berkeley, demonstrează că există lumea externă a Universului, a cărei inexistenţă fusese demonstrată de Berkeley. Mill subliniază că această credinţă este dobândită cu ajutorul asociaţiei şi ea era străină conştiinţei originare. Eul, de

asemenea, este pentru Mill o posibilitate permanentă de sentimente, pe care nu o am, dar pe care aş putea s-o am". Afirmând că materia Universului, deci materia este o posibilitate permanentă de percepţie iar eul (spiritul, conştiinţa), este o posibilitate permanentă de sentimente, fără să bănuiască, recunoaşte că structura eului este în fond identică cu a universului şi că permanenţa universului, care face fondul inducţiei, al generalităţii, al abstracţiei, deci al intelectului, se cheltuieşte în percepţii diferite, mai propriu-zis în stări materiale schimbătoare, diferite, fugitive, şi prin urmare că posibilitatea permanentă a eului se debitează în stări psihice, schimbătoare, diferite, efemere, care corespund stărilor materiei, precum intelectul, care este permanent eului, identitatea lui cu el însuşi, se debitează în funcţia intelectului care constă în inducţiile generalizării şi abstracţiei, posibilităţii de stări. În această definiţie a materiei şi a eului Mill recunoaşte implicit şi dualitatea

inteligentă şi simţuri, pe care o neglijează în favoarea simţurilor, făcând abstracţie de intelect şi recunoaşte deci implicit dualitatea de aspect a eului şi a Universului: totdeauna acelaşi şi altul.

În acelaşi timp, Mill tăgăduieşte şi substanţa, adică materia, şi substanţa eului, care singure explică permanenţa eului, păstrând numai impresiie, pe cele care le are şi le-a avut deja în trecut cât şi pe cele ce se aşteaptă să le mai aibă în viitor. Respinge deci noţiunea de substanţă ca fiind o invenţie căreia nimic nu-i corespunde în realitate, şi care este o constatare obţinută, nu de simţuri, de inteligenţă, şi admite permanenţa de posibilităţi şi impresii, pe care simţurile o constată şi mai puţin, dar pe care inteligenţa poate sinmgură s-o descopere în coeziunea internă a lucrurilor, iar legătura indisolubilă a impresiilor, şi care face permanenţa. Permanenţa se explică prin memorie. Asemănara şi memoria explică permanenţa şi a eului şi

a materiei. Asociaţia ideilor este supusă legii asemănării şi contiguităţii; dar asocierea prin contiguitate nu este singură decât în măsura în care contiguitatea, fie simultată, fie succesivă, se repetă. Ceea ce este deci esenţial în asociaţia ideilor este asemănarea, pentru că repetiţia se reduce tot la asemănar. Or, am văzut deja că stabilirea asemănării ca şi a diferenţierii sunt aportul inteligenţei; simţurile nu dau decât variaţiuni, diversiuni, pe care intelectul e repartizează în categoria asemănării sau a diferenţei, adică propriu-zis separă asemănările şi formează abstracţiile. Mill o expplică prin jocul asociaţiei psihice. În adevăr, simţurile constată impresiile actuale; pe cele din trecut, memoria le păstrează şi pe cele posibile imaginaţia le anticipează. Deci, materia este impresia actuală la care memoria adaugă impresiile trecute cu imaginaţia pe cele scontate pe creditul viitorului şi repetirea lor, permanenţa repetirii lor produc credinţa în existenţa materiei, în

substanţa materiei ca şi în substanţa eului. Voind să evite să recunoască contribuţia inteligenţei la construcţia ideii de materie, substanţă şi eu, Mill aleargă de la un artificiu copilăresc, prin care substituie noţiunea de substanţă prin ideea de permanenţă, în care intră şi percepţiile trecutului date de memorie şi percepţiile viitorului, date de imaginaţie, ca şi cum n-ar fi decât toate actuale, uitând sau simulând că uită că simţurile care ne dau numai actualul nu dau nici trecutul nici viitorul, pe care singură inteligenţa ni-l poate da, cu contribuţia memoriei şi a imaginaţiei, care sunt funcţiuni speciale ale spiritului în serviciul inteligenţei. Tot astfel, uniformitatea cursului naturii, succesiunile invariabile şi permanente dintre antecedent şi consecvent, ordinea invariabilă de succesiuni, sunt tot atâtea noţiuni din a căror elaborare, prin experienţă, Mill exclude contribuţia intelectului şi o atribuie numai experienţei sensibile. Este aci o lipsă de atenţie sau un

artificiu voit produs al unei idei preconcepute. Mill se înşală sau ne înşală? Ar fi prea pueril să se înşele şi ne-ar crede pe noi prea puerili ca să-şi închipuie că ne putem înşela. Propriu-zis, logica lui Mill este logica care se potriveşte perfect animalelor lipsite de raţiune, ca de pildă calul, câinele sau copiii în primele 2 – 3 luni ale conştiinţei lor în formaţie, sau o logică patologică. În adevăr, primele rudimente ale unei funcţiuni sau cazurile morbide pe care le prezintă o funcţiune sunt de folos spre a analiza mecanismul funcţiunii. Şi este indiscutabil că Mill a împins mai departe decât oricare altul specificarea şi analiza contribuţiilor simţurilor cu formarea cunoaşterii. Atribuindu-le şi rolul inteligenţei, el a făcut să reiasă şi mai mult în relief specificul simţurilor şi acela al inteligenţei. Eroarea lui a făcut şi mai luminoasă, mai vădită, limita simţurilor şi caracterul specific al inteligenţei. Când spunem că logica lui Mill este logica cailor sau a oricărui animal

lipsit de raţiune, nu exagerăm şi ne dă ocazia să facem două observaţii: Desigur şi calul şi orice animal cu simţuri mai dezvoltate are şi el percepţia asemănării şi diferenţei între senzaţii a succesiunii şi conexiunii, care sunt elementele primordiale ale inteligenţei, însă la cal aceste percepţii, ca şi senzaţiile, sunt după cum am spus-o deja despre senzaţii, funcţii vitale, biologice, absolut lipsite de reflecţie, de caracterul cognitiv, deci de raţiune. Inteligenţa, în adevăr, dezbracă aceste funcţii de caracterul lor vital, biologic, interesat, utilitar, şi le dă o natură, un caracter dezinteresat, inutilitar, adică cognitiv. Calul posedă şi el consecuţiuni empirice, care-i servesc vieţii pentru hrană şi apărare, şi aceste consecuţiuni empirice, care rămân utilitare, vitale, dau iluzia inteligenţei ce li se atribuie de unii, dar aceste consecuţii empirice n-au nimic comun cu raţiunea. Deosebirea între ele şi raţiune este ca şi deosebirea între o maşină mecanică şi o inteligenţă. Maşina pare chiar

inteligentă nu pentru că este inteligentă, ci pentru că este construită de o inteligenţă. Ea poate funcţiona, calcula, dar nu poate raţiona.

Acesta este cu deosebire cazul maşinii de calculat, care inventată de Pascal, a făcut mari progrese în operaţiile de calcul. Cât despre cal, se pare că ar fi existat cai savanţi în aritmetică, care ştiu să extragă rădăcina pătrată a unui număr, prin modalitatea lui de a bate din picioare, ceea ce ar dovedi că este destul să aibă cineva picioare ca să facă progrese în aritmetică. În realitate însă, nu sunt picioarele calului care ştiu să extragă rădăcina pătrată, nici chiar capul calului, ci al dresorului. Dresorul, în acest caz, uzează de picioarele calului în locul mâinii lui, aşa că am putea zice că el înlocuieşte capul calului cu capul său şi deci el, cu capul lui, calculează cu picioarele calului. Dacă corpul calului ar fi şi mai flexibil, el ar putea chiar filosofa cu corpul unui cal dresat, dar din nefericire plasticitatea şi

complexitatea calului nu se pretează la aceasta. De altfel, ştiinţa dresorului este ea însăşi un dresaj pe care tradiţia, şcoala a exercitat-o asupra-i cu mult mai mare uşurinţă de acela pe care el, la rându-i, îl execută asupra calului.

Filosofia lui Kant este fructul încrucişării empirismului lui Locke şi Hume, care prelungea nominalismul Evului Mediu reluat şi modernizat de Bacon, cu raţionalismul lui Malebranche, Leibniz şi Spinoza, care prelungeau realismul Evului Mediu reluat şi renovat de Descartes.

Am văzut că, pentru Descartes, senzaţiile, percepţiile sunt cunoştinţe de ordin inferior, lipsite de claritate, de precizie şi de evidenţă, pe care singur intelectul le poate oferi şi intelectul cu ideile înnăscute sunt fundamentul cunoştinţei cartesiene. Pentru Descartes, cunoştinţa prin simţuri este ceva asemănător visului şi numai intelectul poate da cunoştinţa realităţii

obiective, cunoştinţa coerentă, clară, sistematică.

Filosofia lui Locke, fiind o reacţiune împotriva cartesianismului, atribuie percepţiilor, date de simţuri, valoarea pe care acesta le-o tăgăduia şi face din simţuri izvorul unic al cunoştinţei, reducând intelectul la rolul de a înregistra datele lor, fără a putea adăuga nimic de la ele. Iar Hume, şi mai târziu J. St. Mill, continuând pe Locke, ajung la concluzia că numai simţurile ne dau cunoştinţe adevărate, reale, asupra realităţii, pe când aportul intelectului este ceva iluzoriu, produsul subiectiv al jocului mecanic al asociaţiei ideilor. Or, cum simţurile dau calităţile secunde care sunt subiective, dacă şi datele intelectului sunt tot subiective, realitatea externă se evaporă, cunoştinţa în întregime se rduce la subiectivitate; existenţa este făcută din stofa subiectivă a viselor, nu este decât un vis, cum apărea şi lui Descartes; realitata este un miraj. Aceasta este concepţia lui Berkeley.

Kant mărtuiseşte că, la început, era partizan al dogmatismului raţionalist şi realist al cugetării lui Leibniz şi Descartes, rezumat de Wolf, dar când a făcut cunoştinţă cu empirismul lui Hume, acesta a avut meritul să-l trezească din somnul dogmatic. De unde, până atunci, era partizan al raţionalismului intelectualist şi deprecia aportul simţurilor, al experienţei, de acum, el avea să le acorde toată valoarea pe care raţionaliştii le-o tăgăduiau. Nu era însă satisfăcut de scepticismul lui Hume, care ducea direct la subiectivismul lui Berkeley, căci nu putea renunţa la credinţa sa în existenţa lumii reale, şi filosofia lui Kant este o replică împotriva scepticismului lui Hume şi a subiectivismului lui Berkeley.

Kant constată că, după raţionalişti, lumea simţurilor este un miraj de două ori subiectiv iar pentru empirişti, lumea intelectului, datele intelectului sunt produsul subiectiv al imaginaţiei, căruia nimic sensibil, adică

real, nu-i corespunde. Nici simţurile, nici intelectul nu ne pot da adevărul, cunoaşterea lumii reale. Kant găsea această concluzie primejdioasă pentru ştiinţă; ea era negarea ştiinţei odată cu negarea existenţei reale a lumii externe.

Raţiunea de a fi a filosofiei lui Kant, este de a fonda ştiinţa şi cunoştinţa ameninţată şi tăgăduită, fără însă să renunţe nici la aportul simţurilor, nici la acela al intelectului, tocmai păstrându-le şi pe unele şi pe altele şi utilizându-le, făcându-le să colaboreze, pentru ca din colaborarea lor, să rezulte cunoştinţe adevărate şi logice, şi astfel să taie scepticismul de la rădăcină, care izvora tocmai din activitatea unilaterală şi separată a sensibilităţii şi a intelectului, operând fiecare pe contul lui, ajungând la rezultate divergente. Kant reia de la Descartes metoda dubiului metodic, care devine la el criticism, metoda critică.

Kant recunoaşte cu raţionaliştii că simţurile nu ne

dau cunoştinţa adevărată, ci cunoştinţe subiective; şi cu empiriştii, că intelectul nu ne oferă nici el decât tot date subiective. Teoria ideilor înnăscute care este aportul cartezianismului şi care nu este decât modernizarea teoriei ideilor lui Platon, adică teoria *anamnezei*, Kant o acceptă, dar o prezintă sub un alt aspect: apriorismul, tot aşa cum îndoiala metodică se prezintă de el sub aspectul metodei critice.

Revoluţia copernicianã în ştiinţa astronomică a sugerat lui Kant, după cum singur o mărturiseşte, revoluţia pe care îşi propunea s-o facă el în filosofie. Toate dificultăţile ştiinţei cerului decurgeau din concepţia veche care acorda pământului poziţia centrlă în Univers, făcând ca armata de stele şi soarele să se învârtă în jurul lui. De îndată ce s-a admis că pământul se învârteşte el în jurul lui şi al soarelui, totul se explică şi se simplifică. Tot aşa şi în problema cunoştinţei: nu conştiinţa şi spiritul omului se orientează după lucruri,

ci lucrurile trebuie să se orienteze după indicaţiile spiritului. Cum soarele ocupă locul central în univers, conştiinţa este centrul lumii cunoştinţei şi lucrurile trebuie să graviteze în jurul ei şi să se orienteze după prescripţiile ei.

Dacă este adevărat că sensubilitatea ne procură, prin datele simţurilor, cunoştinţe asupra realităţii externe, este tot atât de adevărat că sunt unele date ale cunoştinţei pe care nu ni le pot procura simţurile şi pe care urmează să ni le aducă cu sine conştiinţa sau spiritul, ale cărei funcţiuni sunt judecata şi intelectul sau raţiunea. Kant numeşte aceste date forme sau condiţii formale apriorice ale cunoştinţei, fără de care cunoştinţa propriu-zisă, sistematică, ştiinţa nu poate exista. Simţurile, aduc materialul cunoştinţei, material care n-are nicio odine, nicio coeziune, intelectul aduce cu sine formele care pun ordine şi dau coerenţă datelor simţurilor, forme care sunt apriori, faţă de aceste date,

căci nu rezultă din ele, nu vin cu ele, ci le aduce conştiinţa, intelectul, sunt aportul intelectului. Aceste forme apriori care pun ordine şi coerenţă între datele simţurilor sunt cele două forme ale intuiţiei sensibile, spaţiul şi timpul, şi cele 12 categorii ale intelectului.

Spiritul prinde datele simţurilor, le aplică formele care pun ordine şi coeziune între aceste date şi le transformă în cunoştinţe, în ştiinţă. Ele sunt deci condiţiile apriorice ale oricărei cunoştinţe valabile, obiective universale. În adevăr, dacă intelectul, cu formele lui apriorii, spaţiu, timp şi categorii, lumea dată de simţuri s-ar prezenta aşa cum a văzut-o Heraclit, şi cum o vedere Bergson, un val de continui schimbări dispersate, incoerente, ceva ca un haos ireductibil, o risipă de fapte ireductibile între ele, fără şir, fără ordine, fără consistenţă, ca o masă informă mobilă de nisip. Critica lui Bergson, adresată intelectului, subliniază rolul covârşitor al acestuia şi justifică ce-i dă Kant.

Kant se pierde în stabilirea feluritelor distincţiuni secundare, minuţioase, între intuiţia sensibilă şi intuiţie intelectuală, între formele intuiţiei pure şi intuiţie empirică, între formele intuiţiei sensibile şi formele judecăţii şi categoriile procurate de intelect, care se aplică rezultatelor intuiţiei empirice etc. Neocriticiştii au remarcat la aceste distincţiuni minuţioase care sunt subtilităţi scolastice, ecoul scolasticii prelungit până la Kant, dar fără importanţă, şi tendinţa este de a pune spaţiul şi timpul în rândurile celor 12 categorii, iar pe acestea, ca şi spaţiul şi timpul, să le pună la un loc cu toate noţiunile abstracte care sunt tot atâtea categorii produse ale activităţii intelectului, ca nişte abstracţii de grade diferite, unele mai abstracte, mai generale şi mai necesare sau universae decât altele. Judecăţi analitice şi judecăţi sintetice, cum sunt posibile judecăţile sintetice, sunt probleme şi dificultăţi pe care Kant le ridică şi le dezleagă, care nu-s. ar pune şi n-ar avea niciun sens

dacă nu s-ar complica inutil cugetarea modernă cu resturile cugetării scolastice.

Intelectul cuprinde în sine legile înseşi ale naturii, el este izvorul legilor naturii; el nu scoate din natură legile ei, căci aceste legi există apriori în el însuşi; nu este sclavul naturii, ci legislatorul ei, nu se orienteauă după natură; el nu ascultă, ci ordonă, pune ordine în natură. Fără intelect, n-ar exista natură, căci natura nu este altceva decât unitatea sintetică a diversului fenomenelor după reguli, iar fenomenele ştiu că nu au o existenţă independentă de noi, ci există numai în sensibilitatea noastră. Pin natură, Kant nu înţelege o totalitate de fapte supuse unor legi proprii; natura este după el, existenţa lucrurilor, întrucât este determinată de legi universale dar nu întrucât acestea sunt în ele însele şi supuse propriilor lor legi, ci numai întrucât ele ne apar nouă şi sunt supuse legislaţiei necesare a intelectului, adică existenţa lucrurilor privite da fenomene. Dacă, prin

natură, s-ar înţelege lucrurile de sine, atunci n-ar fi posibilă despre ea cunoaşterea apriori; şi deci judecăţile sintetice apropri ar fi imposibie. Intelectul este legislator şi prescrie reguli dar nu lucrurilor în sine, ci fenomenelor, aparenţelor sjubiective ale lucrurilor.

Numai legalitatea generală a fenomenelor, nu cea particulară a raporturilor şi înfăţişarea lor determinată poate fi cunoscută şi presupusă apriori de legile gândirii în aplicarea lor în spaţiu şi timp. Noi avem şi putemn dobândi cunoştinţe apriori, dar despre fenomene, nu despre numene, despre lucruri cum ne apar nouă, nu despre lucrurile aşa cum sunt ele în ele însele. Într-un cuvânt, cunoştinţele noastre şi ştiinţa nu sunt cunoştinţa şi ştiinţa existenţei reale, ci a fenomenelor, a aparenţelor. Cu aceasta, revenim exact la punctul de plecare al lui Descartes şi se justifică filosofia lui Berkeley. Lumea existenţei real este necunoscută şi ceea ce cunoaştem noi este lumea visurilor, a lui Descartes,

pe care a luat-o ca punct de plecare, însă a unor vise coerente, ordonate, logice, organizate de legile intelectului, care se deosebeşte de lumea visurilor, care este aceea a simţurilor lipsite de coeziune, de ordine, de disciplină, impusă de intelect şi de voinţa trează conştientă.

Această ştiinţă a aparenţelor, fenomenală, Kant o organizează, o face coerentă, o disciplinează, o sistematizează, cu ajutorul formelor apriorice ale intuiţiei, spaţiu şi timp, şi cu formele categoriale ale intelectului, sau mai exact prin activitatea intelectului care constă în judecată, inducţie, abstracţie şi generalizare, care activitate că noţiunile sunt abstracte. Conţinutul noţiunilor abstracte este procurat de datele concrete ale simţurilor şi aceste noţiuni sunt extrase de intelect chiar din aceste date concrete, însă extrase prin puterea lui de abstracţie. De aceea, Kant a putut zice, cu drept cuvânt, că noţiunile fără conţinutul concret dat de

simţuri sunt goale, iar datele concrete ale simţurilor fără forma noţiunilor abstracte ce le conţin sunt oarbe, informe.

Aplicând formele intelectului la datele simţurilor, Kant reuşeşte să stabilească cunoştinţele şi ştiinţa, să le fondeze, să le organizeze, să facă ştiinţa ordonată, coerentă şi consistentă, însă nu ştiinţa lumii reale, a existenţei reale, ci lumea fenomenelor, a aparenţelor. Cu alte cuvinte, el a reuşit să dea visului, aparenţelor, consistenţa coerentă şi ordinea pe care realiştii, savanţii în genere, o recunosc naturii şi pe care ştiinţa este socotită că reuşeşte s-o descopere şi s-o cunoască.

Kant a protestat contra celor ce asemănau filosofia lui cu a lui Berkeley. Nu vedeţi că Berkeley pretinde că cunoştinţa prin percepţiile sensibile despre lucruri sunt aparente, iluzorii, chimerice, pe când eu susţin că fără acestea datele intelectului sunt iluzorii; eu nu transform realitatea empirică în iluzie, ca Berkeley, care pretinde

că numai cunoştinţele şi datele intelectului sunt cunoştinţe adevărate. Însă Kant pierde din vedere că şi el ca şi Hume reduce intelectul la ceva subiectiv, nefiind decât o formă apriori pusă la ea de conştiinţă, cu care el îmbracă datele anarhice ale simţurilor şi pe care Hume o socotea produsul unei iluzii rezultate din jocul asociaţiunii mecanice a ideilor. A garanta aparenţa subiectivă a simţurilor prin aparenţa subiectivă a intelectului, este ca şi cum ai aduna două iluzii. Ştiinţa şi cunoştinţele lui Kant sunt un vis organizat, coerent, consistent ca şi lumea, natura sau universul real al savanţilor, însă, pe când, pentru savanţi, ştiinţa este cunoaşterea naturii aşa cum este ea, pentru Kant natura este cum o fi, şi fiindu-ne absolut inaccesibilă, noi nu ştim cum este în ea însăşi, căci ceea ce cunoaştem noi este numai aparenţa ei, ştiinţa lui este ştiinţa fenomenelor, a aparenţelor, alături de care el are, ca şi Descartes, conştiinciozitatea, corectitudinea scrupuloasă

de a crede în existenţa lumii reale, de a o păstra socotind-o însă inaccesibilă, pe care n-o are Berkeley.

Sistemul filosofic critic al lui Kant este un efort formidabil pentru a construi o grandioasă arhitectură de idei. Este o construcţie armonioasă, desăvârşită, făcută din materialele cele mai contradictorii şi care se exclud, o strădu inţă ingenioasă, genială, de a echilibra negaţiunile ca să dea ceva pozitiv şi impresionant. Este o admirabilă îmbinare logică de imposibilităţi care par a se susţine între ele, care reuşesc să se susţină, însă graţie numai unei echilibristici prodigioase a tezelor şi antitezelor. Sistemul kantian este, în această privinţă o acrobaţie, o jonglerie cu noţiunile, cu principiile, cu categoriile şi formele apriori, de o prestidigitate intelectuală fără egal. Când însă îi examinezi fundamentul, constaţi că este aşezat pe o bază ireală, iluzorie, că construcţia este un vis, nu o realitate, ceea ce nu împiedică ca elementele visului să fie scoase din

analize valabile, exacte şi îmbinarea lor după indicaţiile legilorlogice al cunoştinţei pe care le-a deprins şi le-a analizat şi formulat cum nimeni n-o făcuse până la el, sau nu se făcu decât parţial. Cum sistemul său este o sinteză a datelor filosofice empirice şi a celor raţionaliste, ale căror analize au fost duse mai departe şi ale căror date şi concluzii, deşi contradicrtorii, el şi le-a însuşit, desigur sistemul criticismului kantian este cel mai complet şi cel mai adâncit decât toate cele anterioare, pentru că toate se găsesc asimilate în al lui.

Ambiţia şi scopul filosofiei lui Kant a fost să taie din rădăcini scepticismul lui Hume, să stabilească bazele care garanţeauă ştiinţa şi valabilitatea cunoştinţelor noastre, adevărul lor, conformitatea lor cu realitatea, şi rezultatul, concluzia la care a ajuns este că realitatea în sine nu este posibil de a o cunoaşte, nici realitatea externă, universul, nici realitatea internă, eul, conştiinţa şi spiritul. Cu alte cuvinte, funcţiunea a

cunoaşte a spiritului este de a ignora realitatea şi de a cunoaşte numai aparenţele ei. Pentru Kant, eul este necunoscut deoarece orice cunoştinţă trece prin simţuri şi eul cunoştinţă, spiritul, este inaccesibil spiritului, după cum natura cu ea însăşi, legile ei sunt şi ele inaccesibile simţurilor şi deci necunoscută în ea însăşi. Se mai adaugă că spiritul este înţeles ca ceva material şi materia inconştientă este prin definiţie incompatibilă cu cunoştinţa. Balanţa se pleacă spre negaţiune şi scepticism. Kant şi-a propus să realizeze paradoxul, să dea scepticismului tărie şi consistenţă cunoaşterii, să facă cunoştinţa fenomenală şi deci iluzorie ca visul întrucât este fenomenală tot atât de conştientă, coerentă şi rezistentă, deci raţională cum ar trebui să fie cunoştinţa adevărată a realităţii şi realitatea ea însăşi cum este ea însăşi.

Acest paradox, acest quiproquo îşi are originea în îndoita împrejurare:

1) că spiritul este considerat ca ceva semimaterial ca aerul, sau chiar material ca o foaie de hârtie albă sau bucată de ceară moale, însă materia inconştientă este prin definiţie incapabilă de a cunoaşte;
2) că, ştiinţa modernă, raţionalismul ei, începând cu Descartes, a luat ca bază întinderea, şi ştiinţa întinderii măsurabilă şi calculabilă, care este dată de simţul văzului, cel mai superficial dintre simţuri, eliminând datele celorlalte simţuri cu excepţia pipăitului; geometria şi matematica, la care se reduce ştiinţa modernă, nu dau decât ştiinţa suprafeţei, deci cea mai superficială, care, cu toată precizia şi exactitatea numerelor şi ale calculului, nu este mai puţin superficială, abstractă, cum rămâne la exteriorul lucrurilor, nu pătrunde în natura lor spre a le cunoaşte cum sunt. Dacă Kant ar fi identificat realitatea

spiritului şi activitatea lui cu funcţiunea cunoaşterii, ceea ce este în realitate, problema cunoaşterii, natura în sine, nu se mai putea pune; ci numai problema diferitelor dificultăţi ale cunoaşterii, a erorilor posibile venite de la simţuri sau din defectuozitatea funcţionării intelectului, care erori, dificultăţi sau defectuozităţi sunt mai mult crize de creştere, insuficienţe, crize şi insuficienţe care se elimină prin corectări şi completări progresive.

Din această incongruenţă a ideii ce-şi face despre conştiinţă şi spirit, şi din reducerea ştiinţei la geometrie şi matematică, moştenită de la Descartes şi Leibniz, derivă multe din deficienţele criticismului kantian. Astfel, Kant, în scopul de a funda ştiinţa şi a-i garanta valabilitatea, şi-a propus să-i fixeze graniţele în care cunoştinţele sunt valabile şi peste care nu trebuie să

treacă. Or, ca să flexezi, în cunoştinţă de cauză, graniţele cunoştinţei, este să admiţi implicit să cunoşti aceste graniţe. Cu ce drept afirmi aceasta? Se poate afirma, cu drept cuvânt contrariul: conştiinţa, deci cunoştinţa şi ştiinţa sunt infinite. Tânărul bătrân filosof Era clit ştia din vremea lui că *nu poţi găsi marginile spiritului chiar dacă ai merge pe toate drumurile, atât de adânc este fundamentul lui*.

Kant îşi propune să mărginească cunoştinţa valabilă şi ştiinţa în marginile simţurilor. Propunere absurdă, precum am arătat deja, căci simţurile sunt mărginite iar intelectul, conştiinţa este infinită. Nu poţi face să intre infinitul în finit, fără ca finitul să nu plesenească. Şi, în adevăr, cu Fichete şi Hegel, graniţele simţurilor între care Kant voia să limiteze intelectul au fost călcate şi desfiinţate. Dar, mai mult, intelectul, în ciuda lui Kant, a găsit mijlocul să lărgească, nu infinit, ci indefinit barierele simţurilor. Astfel că văzul, cu ajutorul

telescopului, cu analiza spectrală şi cu televiziunea, a fost extins peste tot ce-şi puteau imagina oamenii în vremea lui Kant. Auzul cu radiofonia, a cucerit distnţa care, la limită, cu marginile circomferinţei pământului. Nu se poate deci închide infinitul conştinţei în finitul simţurilor limitate.

Kant comite eroarea capitală şi nefastă de a subordona intelectul şi raţiunea experienţei sensibile. Este ca şi cum ai subordona umanul animalului din om, ca şi cum ai judeca, cugeta şi reflecta cu pipăitul şi văzul, şi ai acorda simţurilor iniţiativa şi prioritatea. Simţurile nu pot avea decât rolul de a procura materia cunoaşterii şi realiza decretele intelectului. A reduce intelectul la simţuri, a-i pune corsetul strâns al simţurilor, este a-l sufoca; a mutila şi a animaliza umanul, a desfiinţa raţiunea, Kant a fost dus la această eroare de Hume, căruia mărturisea că-i datoreşte deşteptarea lui din somnul dogmatismului. Mai bine

nu-l mai deştepta, căci l-a făcut să uite că simţurile n-au alt rol decât să procure material intelectului. Singuru' control, verificare şi ratificare ce pot exersa simţurile este făcută tot de intelect, care caută să ştie dacă activitatea lui este alimentată de datele simţurilor, dacă macină aceste date sau macină în gol. Aceasta şi nimic altceva nu trebuie înţeles când Kant vrea să limiteze intelectul pin limitele simţuilor, însă Kant n-a înţeles aşa. El a instituit controlul simţurilor asupra intelectului îngrădit între limitele strâmte ale acestuia. Intelectul trebuie să examineze dacă rezultatul activităţii raţiunii se poate transpune în date sensibile, adică realiza, concretiza, experimenta, şi deci indirect verifica. Dar această verificare poate fi făcută numai cu vremea, nu imediat, căci nu le pot descoperi şi certifica decât cu trecerea, nu imediat, căci intelectul anticipază asupra simţurilor şi oferă cunoştinţe pe care simţurile nu le pot descoperi şi certifica decât cu trecere de timp, şi această

verificare se face prin realizare efectivă, sau prin experimentare, care este instituită activ tot de intelect, nu de simţuri şi simţurile n-au decât rolul pasiv şi secundar de martor şi de furnizor. Este surprinzătoare această superficialitate şi lipsă de atenţie şi de discernare la Kant. Intelectul, nedreptăţit de Kant şi-a luat revanşa cu succesorul lui. Aceasta era inevitabil. Greşeala lui Kant a fost reluată, repetată şi exagerată însă de Auguste Comte.

Deci, de la început pretenţia lui Kant este himerică şi se dovedeşte puerilă. În adevăr, dacă spaţiul şi timp, categoriile şi legile ştiinţifice sunt creaţii ale spontaneităţii conştiente, decrete libere pe care ea le impune fenomenelor, adică datelor simţurilor care sunt şi ele subiective, şi cărora nu se ştie dacă le corespunde ceva şi cum este acel ceva în el însuşi; atunci toată ştiinţa este creată de conştiinţă de la sine, din sine, cum toarce păianjenul sau gândacul de mătase firul său din

propria-i substanţă. Ceea ce există sub aceste fenomene şi legi, creaţii ale conştiinţei, este încunoscibilul lucrului în sine, pe care Kant are scrupulul, corectitudinea să-l păstreze. Eroare, lacuna lui Kant constă, ca şi la Berkeley, a nu-şi fi dat seama căă structura spiritului este în fond identică cu a Universului, că atunci când conştiinţa creează formele intuiţiei, categoriile şi legile, ea creează ceva identic cu ceea ce se întâmplă paralel în lumea externă, şi deci ceea ce ea creează este o constatare a ceea ce se întâmplă în realitate. Ea sintetizează ceea ce a analizat şi reproduce în sinteză întregul pe care l-a pulverizat în actul analizei. Ceea ce creează conştiinţa nu este decât o duplicare a creaţiilor naturii. Crearea aceasta este descopereire, şi descoperire este cunoaştere, căci conştiinţa = cunoaştere. Pe măsură ce conştiinţa se creează cunoaşte şi face creaţia ei, cunoştinţa ei dublează structura realului.

Diferenţa între apriorismul lui Kant şi între

empirism este, propriu-zis, lupta între intelect şi simţuri. Apriori este tot ce este intelect, tot intelectul cu formele apriori ale intuiţiei sensibile. Acest apriori este echivalentul ideilor înnăscute ale lui Descartes, al tuturor abstracţiunilor şi al ideilor arhitipuri din anamneza lui Platon. Apriorismul lui Kant înseamnă că intelectul este apriori, adică este înnăscut şi nu este dat de experienţa sensibilă. Intelectul este deci apriori, adică înnăscut, fiindcă este născut odată cu spiritul, cu conştiinţa însăşi, după cum vederea este înnăscută în constituţia ochiului. În sfârşit, intelectul este inerent conştiinţei, spiritului; el este funcţiunea, substanţa spiritului, care este deosebită cu totul de simţuri, acestea fiind organe utilitare vitale pe care intelectul le modifică, reducându-le caracterul utilitar, spre a le da un caracter dezinteresat şi cognitiv şi, astfel, intelectualizându-le, le dă de la el forma spaţială şi temporală pe care o au în realitate.

Se poate oare trage concluzia că efortul filosofiei a cunoaşte Universul a fost inutil şi steril? De loc. Facem aceeaşi constatare pe care am făcut-o din analiza filosofiei antice. Acest efort al filosofiei moderne a obţinut un foarte important rezultat, dar nu pe cel care ea îl caută, şi aici întâlnim acelaşi quiproquo, în loc de cunoaşterea lumii externe, s-a obţinut o cunoaştere mult mai precisă, mai exactă, mai minuţioasă a conştiinţei şi spiritului, a mecanismului, cunoaşterii, a elementelor ei, adică a intelectului şi funcţiunii mecanismului lui. Această cunoaştere este incomparabil superioară celei pe care am moştenit-o de la filosofii antichităţii clasice greceşti.

Concluzii

Drumul parcurs, progresul realizat se poate vedea

dintr-o simplă comparaţie sumară a filosofiei lui Toma de Aquino cu filosofia lui Francisc Bacon şi, în fine, cu logica lui J. St. Mill. Cunoştinţa de noi nu mai este matematică sau geometrie, adică superficial redusă la întindere, deci fenomenală cum este cunoaşterea Universului exteni că este interioară, numenală. Nicăieri însă nu se găseşte analiza cunoaşterii mai profundă, mai completă, mai ascuţită decât la Kant. De aceea, Opera lui este impunătoare, covârşitoare şi cu atât mai grandioasă cu cât eşecul ei este mai vădit. El, mai mult decât altul, tot căutând cunoaşterea lumii reale externe a ajuns la cea mai minuţioasă şi exactă cunoaştere a mecanismului cunoaşterii. Căci, când afirmă Kant imposibilitatea de a cunoaşte eul nostru în el însuşi, face o afirmare de o sinceritate candidă, dar care n-are ca raţiune de a fi decât ca să se echilibreze simetric eul în sine cu lucrul în sine însuşi nu ne poate fi necunoscută, ca lucru în sine, deoarece, dacă Universul este exterior

nouă, noi înşine ne suntem interiori nouă înşine. O cunoştinţă a noastră de noi înşine este cunoştinţa de noi în noi înşine; căci nu ne putem cunoaşte decât în noi înşine, pentru că interiorul nostru n-are exterior decât corpul, iar cunoaşterea de noi, în noi înşine, este cunoaşterea cunoaşterii de sine, adică conştiinţă.

Ceea ce este adevărat este că cunoştinţa noastră despre existenţa noastră în noi înşine nu se poate demonstra, după cum nu se poate demonstra nici cunoaşterea lumii externe în ea însăşi. De aceea, când Berkeley tăgăduieşte existenţa lumii externe nu-l poţi constrânge cu logica s-o admită, după cum nu poţi constrânge cu logica pe cineva, să admită nici existenţa lui Dumnezeu. Iar pe cei care nu admit existenţa spiritului şi a conştiinţei, altfel decât ca epifenomen, nu poţi să le-o demonstrezi şi să-i constrângi logiceşte să admită existenţa şi nici neexistenţa ei. Într-un caz sau altul, este mai mult chestiune de credinţă decât de

ştiinţă. Propriu-zis, este ca şi cum ai cere să demonstrezi prin raţionament datele simţurilor; ceea ce este imposibil, că iese din competenţa intelectului, care nu prinde, nu se identifică cu realitatea dată de senzaţii, competenţa lui este abstracţia, substanţa. Intelectul nu prinde decât abstractul, el nu poate da concretul, pe care numai simţurile îl dau, precum nici simţurile nu pot da abstractul şi substanţa care cad în competenţa intelectului. De aceea, nu se poate demonstra existenţa lumii concrete externe, ea se simte cum nu se poate simţi prin simţuri abstractul, conştiinţa, spiritul, intelectul, căci simţurile nu pot *intuslege*.

În genere, însă, când cunoştinţa lumii interne este foarte puternică, pentru că este privită mai mult cu ochiul intelectului, cunoştinţa lumii externe, văzută cu ochiul intelectului mai mult decât cu al intelectului, devine problematică, cum am văzut că era cazul lui Descartes.

La Berkeley, cunoştinţa lumii interne (pentru că era văzută cu ochiul intelectului exclusiv), era aşa de puternică şi exclusivă încât eclipsa cunoştinţa lumii externe, pe care ochiul intelectului era dus să-i nege chiar existenţa. Dimpotrivă, partizanii concepţiei materialismului filosofic care descind din Democrit prin Descartes, Hobbes şi Locke, prin Condillac şi D'Holbach pentru care existenţa lumii materiale externe este dominantă, fiindcă privesc existenţa cu ochiul simţurilor exclusiv, ajung să ignoreze şi să nege existenţa spiritului sau a cunoştinţei, făcând din spirit ceva mai puţin decât un fenomen, adică un epifnomen.

Nu se poate, în definitiv, nega că există, între structura Universului şi structura conştiinţei noastre, o profundă canalogie şi o corespondenţă între elementele lor structurale şi întru structurarea lor. De aceea, putea cu drept cuvânt pretinde Socrate că ne cunoaştem pe noi înşine, pentru a ajunge ulterior la cunoaşterea lumii

externe. În acest sens, Augustin a putut afirma că în *interiore homini habitat veritas*. Dar tot aşa se poate afirma că prin deturul imens al cunoaşterii exacte a Universului, ajungem la cunoştinţa exactă de noi înşine, ceea ce este adevărat întrucât structurii Universului ar corespunde structura aemănătoare şi în linii generale identică a conştiinţei noastre, ceea ce ar justifica armonia între spirit şi universaşa cum a văzut-o Leibniz.

Este posibil, este chiar probabil că ştiinţa iluzorie fenomenală a lui Kant care dublează existenţa reală a lumii, aşa cum este ea în sine şi pe care acesta o socoteşte inaccesibilă, să fie o cunoaştere adevărată acestei realităţi, aşa încât structura acestei cunoştinţe şi mecanismul ei pe care le-a analizat aşa de bine Kant, să coincidă cu structura şi mecanismul existenţei externe, aşa cum este în ea însăşi. Cine poate nega şi demonstra că nu este aşa? Dar nici noi n-am putea dovedi că aşa este, deşi din logica lui J. St. Mill rezultă că structura

logică a spiritului coincide cu structura ontologică a realităţii materiale. Concluzia este că apriorismul lui Kant este verificarea faptului că spiritul, conştiinţa, este cunoaştere, adică suma formelor apriori cu care vine, luate şi de la ea de la conştiinţa generală. Kant însă n-a identificat conştiinţa generală cu nimic, n-a explicat-o. Problema, misterul ei trebuie dezlegat.

RAPORTUL DINTRE SIMŢURI ŞI INTELECT

Universul trebuie să fie o triplă unitate, o trinitate: este materie, viaţă şi spirit sau cunoaştere, omenire conştientă, spirituală. Ca şi Universul, omul este şi el o trinitate de materie, viaţă şi conştiinţă sau cunoaştere. Omul este un cosmos în miniatură, adică un microcosm şi universul, macrocosmul, este un macrantrop.

Spiritualitatea, spiritul omenirii este spiritul universului, singurul spirit din univers. Spiritul, conştiinţa din univers este conştiinţa, spiritualitatea omenirii, care este sinteza conştiinţelor umane individuale; în om, spiritul este conştiinţă.

Dacă materia şi viaţa ar fi singure, ar fi ca şi cum n-ar fi; căci *esse est percepere şi percepi*. Pentru ca materia şi viaţa să fie cunoscute şi să fie în toată plinătatea, trebuia să existe cunoaşterea, conştiinţa, spiritul. Conştiinţa omenirii este conştiinţa pe care o poate avea universul de el însuşi.

Universul fizic poate exista fără viaţă şi fără conştiinţă, căci existenţa lui, (esse) nu depinde de ele. Viaţa poate exista fără conştiinţă, nu însă fără materia fizică, care este substratul, hrana şi condiţia existenţei ei; conştiinţa, de asemenea, nu poate exista fără materia fizică şi fără viaţă (trăire) căci viaţa este substratul, condiţia şi hrana conştiinţei. Deci, materia şi viaţa nu

pot exista fără conştiinţă, însă ele nu ştiu că există; sunt inconştiente şi necunoscute, existenţa lor este şi inconştientă şi necunoscută. Conştiinţa, adică spiritul este cunoaştere, şi anume cunoaşterea despre Univers şi despre sine. Existenţa spiritului este cunoaştere şi nimic altceva decât cunoaştere.

Pentru ca să fie cunoscute, ele necesită o conştiinţă. Conştiinţa de noi nu necesită nimic altceva, căci noi suntem şi obiectul şi subiectul, ne cunoaştem direct, pe când cunoştinţa lucrurilor şi fiinţelor vieţuitoare din Univers necesită un subiect cunoscător şi conştient. Subiectul cunoaşte lucrurile fizice prin simţurile externe, şi fiinţele vieţuitoare le cunoaşte şi prin simţurile externe şi prin simţul interior, adică prin trăire, ceea ce nu poate fi cazul cu lucrurile fizice externe. El nu poate cunoaşte lucrurile fizice externe prin trăire ci le cunoaşte numai prin simţurile externe, dar prin simţurile externe şi prin trăire cunoaşte vieţuitoarele, fiindcă

trăiesc ca şi el; el trăieşte ca ele, cu ele şi prin ele. Dar această cunoaştere a noastră despre fiinţele vieţuitoare prin trăire este oarecum inconştientă, este o cunoaştere care nu se cunoaşte ca cunoaştere, ci se identifică cu obiectul ei, este trăire ca şi obiectul. Tot astfel, cunoaşterea lucrurilor fizice prin simţurile externe este numai cunoaştere, însă cunoaştere care nu se cunoaşte ca atare, cunoaştere individuală, care nu se deosebşte conştient de lucrurul cunoscut, acesta este realismul cel mai naiv şi care nu face deosebire între intern şi extern, externul se contopeşte cu internul şi acesta este ca şi cum n-ar fi. Acest fel de cunoaştere confundă cunoaşterea lucrurilor cu cunoaşterea fiinţelor, nu observă diferenţa dintre ele, de trăirea şi cunoaşterea internă care diferă cu totul de cunoaşterea simţului intern. Realismul naiv şi ştiinţele pozitive, cauzale, tematico-fizice aparţin acestui gen de cunoaştere şi ele se bazează aproape exclusiv pe datele simţului vederii şi

al simţului tactico-muscular. Cunoştinţa lucrurilor fizice şi a fiinţelor este ca şi vederea; îndărătul imaginii, viziunii caut un obiect. Or, îndărătul cunoştinţei a ceva spiritul, a unei stări de conştiinţă nu mai este nimic şi nu cauţi nimic exterior la care să te referi. Viziunea poate fi o halucinaţie, un vis, un miraj, ca curcubeul; cunoştinţa, ca intuiţie a unei stări de conştiinţă, a lucrurilor spirituale, este o cunoaştere de sine, de altceva, absolută, nu comportă nici miraj, nici halucinaţie, obiectul cunoscut se confundă cu subiectul cunoscător, subiectul coincide cu obiectul, nimic nu se interpune între obiect şi subiect.

Aci este deosebirea fundamentală a ştiinţelor fizico-matematice, care se bazează pe datele simţurilor externe, în special ale văzului şi al pipăitului, care sunt întinderea şi greutatea masei corpurilor, uşor măsurabile şi calculabile, pe când datele simţului intern ale intuiţiei directe, ale cugetării, ale conştiinţei, ale spinului, – ca

dorinţe, speranţe, noţiuni, cunoştinţe şi credinţe, intuite direct – fiind în spaţiale şi imateriale, nu se pot măsura şi calcula. Chiar dacă identificăm conştinţa şi datele intuiţiei ei, cunoaşterea şi activitatea ei spirituală cu trăirea, cum fac unii filosofi germani intuiţionişti vitalişti ca Dilthey, Husserl şi Simmel şi francezul Bergson, chiar în acest caz, cunoaşterea şi conştiinţa, spiritul nu este măsurabil şi calculabil pentru a putea face obiectul unei ştiinţe naturale, pozitive fizico-matematice. Singur corpul, care este material şi exterior conştiinţei şi, ca atare, vizibil şi deci măsurabil, poate face obiectul unei ştiinţe cauzale naturale pozitive, dar viaţa, trăirea în ea însăşi, nu se poate măsura şi calcula, nu poate fi obiectul unei ştiinţe cauzale ci al unei ştiinţe finaliste, finalist-deterministe.

Filosofii menţionaţi şi un întreg curent filosofic recent tind să înlocuiască modul echivoc în care este implicit înţeleasă ideea de spirit, ca fiind ceva

semicorpral şi semimateriale, ca aerul sau ca umbra, şi ei concep spiritul, conştiinţa, o trăire, vieţuire, a cărei natură este mai aproape de natura spiritului. Evident, spiritul, conştiinţa este o trăire, aşa cum viaţa este o materie vie. Aşa cum trăirea se deosebeşte de materia fizică, se deosebeşte şi conştiinţa sau spiritul de trăire. Viaţa, în imensitatea ei, este inconştientă, faţă de care trăirea conştientă este aproape disparent. Filosofia vitalistă pierde din vedere această constatare când confundă spiritul sau conştiinţa cu trăirea. Această confuzie este însă veche ca şi Biblia. În Biblie, în adevăr, spiritul aerian, insuflat lui Adam, se confundă cu viaţa, căci acest suflu divin a pus viaţa în corpul de lut al lui Adam. Concepţia biblică despre spirit este propriu-zis nu vitalistă şi echivocă, adică vitalisto-materialistă. Dacă conştiinţa este trăire, viaţa ar treui să fie, cel puţin în majoritatea ei, conştientă. Este, în această concepţie vitalistă a spiritului, un *lapsus* de

logică, care uimeşte şi dezarmează.

Spiritul nu este nici trăire nici ceva aerian sau încorporal ca umbră. El este cugetare, sau cunoaştere, inteligenţă, ceva care *nu se poate cunoaşte* cu simţurile externe nici cu cel intern, pentru că el însuşi este cunoaştere, conştiinţă, gândire care cugetă şi cunoaşte Universul, lucrurile şi fiinţele şi se cunoaşte şi pe sine, de aceea este conştiinţă, adică cunişţinţă de sine. Această definiţie a spiritului ne-a lăsat-o moştenire părintele filosofiei modern Descartes, ea ne vine indirect de la Parmenide şi Socrate; *a exista este a gândi*, a zis cel dintâi; iar ce de-al doilea a zis: cunoaşte-te pe tine însuţi. Moştenirea lăsată de Descartes n-a fost nici până azi pusă în valoare; ea a fost denaturată de Berkeley, compromisă de Locke şi Hume, spiritul este tot ceva material ca o *tabula rasa*, ca o ceară moale şi tabula rasa este tăbliţa de ceară, şi aşa era tabula rasa la Aristotel, de la care a împrumutat-o Locke şi ceara moale a lui

Descartes. Evident, materialitatea cerii moale reprezintă perfect ideala plasticitate şi supleţe a cerebralităţii, care corespunde supleţei plastiticităţii spiritului.

Este timpul ca, cel puţin de acum înainte, moştenirea carteziană să fie pusă în valoare şi exploatată. De altfel, că spiritul se deosebeşte fundamental de trăire, o mărturiseşte, printr-un fel de inadvertenţă, însuşi vitalistul Dilthey. După acesta, trăirea este ceva individual, are ca obiect ceva singular, viaţa proprie a subiectului; ceea ce ajută pe individ să depăşească limitele individualităţii sale trăite, între care este închisă trăirea lui, să cunoască mai mult decât propriile lui stări individuale, este *înţelegerea*. De unde provine înţelegerea, inteligenţa, intelectul? Într-o serie de studii multă vreme urmărite şi de mult publicate, am dovedit originea şi natura socială a inteligenţei şi conştiinţei, pe care le găsim azi confirmate de Dilthey. Preferăm să dăm aici vederile acestuia, de care nu se

depărtează deloc rezultatele propriilor noastre cercetări.

Dacă indivizii ai trăi izolaţi, în contact numai cu natura şi nu într-o comunitate, unii în contact direct şi de tot momentul cu ceilalţi, trăirea omului ar fi rămas pur individuală, aşa cum văzurăm că o prezintă vitalismul intuiţionist, ar fi rămas inconştientă, aşa cum a rămas trăirea animalelor, adică o cunoaştere strâmtă, limitată, trăită, dar inconştientă, care nu se cunoaşte ca o cunoaştere. Viaţa în comunitate cu trăirea altor indivizi, cunoscători inconştienţi ca şi el, cu care împreună constituie această comunitate, lărgeşte neînchipuit de mult orizontul vieţii lor individuale.

În sânul comunităţii, când doi sau mai mulţi indivizi cunoscători dar inconştienţi vin în conflict şi se luptă sau vin în ajutor unul altuia, din această luptă fiecare din ei ia cunoştinţă de cunoaşterea celuilalt şi de a sa, fiecare şi-o probează şi şi-o impune cunoştinţei celuilalt. Din acest concurs, fiecare subiect cunoscător ia

cunoştinţă de sine de celălalt, ca fiinţă cunoscătoare, ca cunoaştere. Fiecare gest trădează şi la el şi la celălalt existenţa cunoaşterii; în fiecare gest, fiecare din ei citeşte şi înţelege interiorul cunoscător al celuilalt, care este cunoaştere şi înţelegere, intus-legere. Or, o cunoaştere care a luat cunoştinţă de ea ca cunoaştere, este o cunoaştere care se cunoaşte, o conştiinţă. În comunitate, deci, fie prin luptă sau ajutor reciproc, cunoaşterea se transformă în *conştiinţa de sine*; adică se cunoaşte că este o cunoaştere, se *recunoaşte*. Cu aceasta, eu nu pretind că conştiinţa se creează în om din nimic, numai prin trăire în comunitate. În aceleaşi condiţii, un animal n-o poate crea sau câştiga. Omul o câştigă pentru că posedă latentă, virtuală de la origine. Trăirea în comunitate nu face decât să provoace şi să înlesnească actualizarea ei. Conştiinţa, spiritul nu este inerent trăirii. Descartes avea dreptate când zicea că animalele sunt maşini vii.

În comunitate, oamenii sunt uniţi între ei prin *aceleaşi* legături de aparţinere unora de alţii, de omogenitate, de înrudire. Oamenii nu pot convieţui şi coopera în continuitate fără ca să se găsească şi să se creeze ceva comun între ei, o înrudire, asemănare, comunitate între ei, care face posibilă înţelegerea între ei, fără care viaţa colectivă nu este posibilă. Înţelegerea dezvoltă, corijează şi îmbogăţeşte viaţa socială, care, la rându-i, dezvoltă, lărgeşte şi consolidează comunitatea. Comunitatea implică comunicare între indivizi şi comunicarea, care face posibilă înţelegerea, creează, prin *imitaţie*, prin *conformare*, ceea ce este comun între indivizi, adică între cunoştinţele lor şi în conştiinţele lor. Iar stările de conştiinţă comune, asemănătoare, omogene, sunt baza abstracţiunii, după cum imitaţia este baza generalizării. Convenirea, înţelegerea este originea şi geneza intelectului.

Individul trăieşte, gândeşte şi lucrează continuu

într-o sferă de comunitate şi această sferă necesită comunicare şi înţelegere. „Trăim, zice Dilthey, într-această atmosferă ce ne înconjoară continuu. Suntem muiaţi în ea… suntem întreţesuţi în ea”. Înţelegerea implică comunicarea şi comunicarea implică, dezvoltă şi lărgeşte înţelegere. Dar comunicarea şi înţelegerea implică expresia conţinutului conştiinţei, – expresia este mai întâi exteriorizare a interiorului în gest, mină, apoi cuvântul vorbit şi în urmă scris.

Expresia este exteriorizarea, obiectivarea spiritului în ceva semimaterial, ca cuvântul, apoi material, ca scrisul şi materializarea lui în opera de artă, în tot ceea ce concep şi realizează oamenii. Exteriorizarea spiritului în expresii înlesneşte comunicarea între spirite, face posibilă, dezvoltă, lărgeşte înţelegerea şi consolidează şi dezvoltă comunitatea. Înţelesul devine intelect şi judecata şi noţiunile sunt operaţii ale intelectului, sunt

cunoaştere şi mijloace de cunoaştere şi abstracţiune pe care se construieşte edificiul ştiinţei. „Trăitul (conştient) şi înţelesu, zice Delthey, sunt reprenentate în noţiuni, şi aceste noţiuni îşi au împlinirea lor din ceea ce este trăit şi înţeles”.

Expresia, exterirâorizarea conţinutului conştiinţei, care înlesnesc şi lărgesc înţelegerea, care adâncesc şi consolidează comunitatea, au ca rezultat şi consolidarea, lărgirea şi adâncirea conştiinţei, a spiritului. „Omul, zice Dilthey, îşi dă seama că nu se poate cunoaşte pe sine decât pe drumul ocolit a înţelegerii”. Înţelegerea, expresia, *comunic*, comunicarea, care sunt produsul vieţii în comun şi care promovează viaţa în comun, sunt şi condiţiile şi factorii determinanţi ai conştiinţei şi al intelectului său, într-un cuvânt, ai spiritului, a cărui primă expresie exterioară materializată se încorporează în cuvinte, în verb.

Spiritul, care are sediu în corpul material şi în

special în cerebralitate, care-i serveşte de instrument şi de organ, se exprimă exteriorizându-se în trăire şi în cuvinte, apoi se materializează în opere, în ljucruri materiale care sunt materializarea ideilor lui, spiritul este astfel de două ori material (material fiziologic şi material fizic). De aci derivă necesitatea, înclinarea irezistibilă ce simţim de a-l materializa, concepându-se ca ceva material sau semimaterial.

De aceea, ne este foarte greu, penibil chiar, ca să ne mulţumim a concepe existenţa spiritului ca o simplă cunoaştere, să-l concepem fără concursul simţurilor, care materializează şi reifică, concretizează tot ce ating. Pentru oamenii care trăiesc mai mult în concret şi sunt dominaţi de simţuri, a concepe existenţa spiritului numai ca cunoaştere, este absolut imposibil. Ceva mai uşor pentru cei obişnuiţi cu abstracţia, care înclină, ca Berkeley, să spiritualizeze tot, deoarece spiritul şi el spiritualizează tot ce atinge. Cunoaşterea, spiritul are şi

o existenţă materială, corpul şi obiectele în care el se exprimă, spre a se face cunoscut, şi se încorporează, concretizându-se, spre a fi cunoscut şi de simţurile proprii şi ale celorlalţi.

Verbul este spiritul încarnat, iar omenirea este verbul făcut carne. De obicei utilizăm, fără să-i fi definit termenii aproape sinonimi, confuz sinonimi, aceste noţiuni: *conştiinţă*, eu, suflet, spirit. Suflet este de origine slavă, traducerea cuvântului spirit, de origine latină, cum avem slavul vreme, sinonim cu latinul timp. *Conştiinţă* şi *eu* sunt propriu-zis încarnarea, concreţiunea spiritului abstract, individualizarea spiritului. Spiritul este în el însuşi abstract, în spaţial, încorporal, înmaterial, pentru că este oarecum conştiinţa omenirii, spiritul omenirii, *supra-individual*, colectiv; iar conştiinţa individuală este încarnarea, concretizarea acestui spirit al omenirii, individualizarea conştiinţei, a spiritualităţii omenirii, adică ceea ce numeşte Kant

conştiinţa în genere, diferită de conştiinţa individuală, echivalentul a ceea ce numea Newton conştiinţa divină, diferită de conştiinţa omului. Toate aceste nuanţe de conştiinţă: socială, generală, divină, trebuie să facă conţinutul cuvântului spirit.

Conştiinţa individuală este sinonimă cu eul, cu persoana, cu individul conştient, însă conştiinţa înseamnă mai precis cunoaşterea, în primul rând cunoaştere de sine, şi apoi cunoaşterea realităţii externe, căci a cunoaşte este a avea conştinţă a despre existenţa a ceva, fie acel ceva de natuă materială, vitală sau spirituală. Dacă analizăm conştiinţa şi deci cunoştinţa, găsim funcţiile pe care le îndeplineşte şi la care se reduce activitatea eului au a conştiinţei: intelect, judecată, raţiune. Eul este sinonim cu conştiinţa, însă aci voinţa, egoismul, acţiunea, elementul motor, primează elementul cunoştinţă, care este neegosit, contemplativ.

Raportul simţurilor cu intelectul este raportul

corpului cu spiritul. Corpul este concretizarea spiritului, căci spiritul are sediul în corp, în special în cerebralitate, corpul este organul material şi instrumentul de acţiune şi manifestare al spiritului. În plus, corpul întreţine, hrăneşte spiritul, întrucât el hrăneşte creierul. Întocmai la fel, simţurile sunt organele spiritului, ale conştiinţei şi instrumentul ei; ele alimentează cunoştinţa cu datele lor, care sunt informaţii asupra Universului material şi vital. Simţurile, ca organe ale conştiinţei şi care o alimentează, sunt puse în mişcar de intelect (atenţia) şi pun intelectul în mişcare, pentru a elabora, a asimia hrana ce i-o aduc. Simţurile sunt în adevăr organice şi ele încarnază, individualizează spiritul, îl încorporează şi-l concretizează în conştiinţa individuală, în eul individual, fiind funcţii vitale, corporale, biologice.

Că intelectul, judecata şi raţiunea sunt funcţiile conştiinţei şi ale cunoştinţei, rezultă, cum am văzut, din cea mai elementară analiză a conştiinţei şi a cunoştinţei.

Trebuie să verificăm dacă conştiinţa şi spiritul se identifică cu cunoaşterea, deşi conştiinţa spune singură, princuvântul ce-o exprimă, că este cunoştinţă. Ca şi cucul care este singura pasăre care are aerul că-şi publică numele prin cântecul său, pentru că numele său este articulat chiar de cântecul lui. El nu cântă cum cântă pentru că aşa este numele lui, ci I s-a dat numele pentru că cântă. I s-a zis cucu, pentru că îşi cântă numele. Tot astfel, conştiinţa o cheamă aşa, pentru că este cunoştinţă.

Că spiritul sau conştiinţa este cunoaştere – şi nu ceva semicorporal sau semimaterial ca aerul şi umbra, cum este în genere înţeles şi reprezentant – se poate verifica chiar prin deficienţele şi insuficienţele ei. Eroarea, scepticismul, îndoiala sunt afirmări indirecte ale cunoaşterii; întrebarea, problema, curioztatea, misterul, prezumţia, presupun cunoaşterea adevărului. *Problematica* implică şi conţine: tematica, ca să

utilizăm jargonul filosofului nostru E. Speranţia. Chiar negarea şi ignorarea afirmă indirect şi sub formă negativă cunoaşterea. A ignora este încă a şti că ignorezi, a şti că ai greşit este să ştii deja ceva de adevărul pe care eroarea îl acoperă, a te îndoi este că ai întrevăzut cunoştinţa adevărată şi scepticismul este nostalgia adevărului întrevăzut şi la care tinzi, este insatisfacţia cu ceea ce trece a fi o cunoştinţă adevărată. Iar *misterul* este proclamarea indirectă a cunoaşterii, curiozitatea activă de a-l cunoaşte, căutarea cunoaşterii. Întunericul misterului este pentru limina adevărului ceea ce este umbra şi întunericul pentru lumina soarelui; dacă n-ar fi lumină, n-ar fi umbră şi invers. De aceea, se poate zice şi s-a zis că spiritul este cunoaştere, ştiinţă, adevăr, nu aer şi umbră, şi fiindcă Dumnezeu este spirit, s-a zis că Dumnezeu este adevăr, omniştiinţă, cum este şi lumină; iar noi am văzut că lumina şi vederea sunt condiţiile dacă nu chiar substanţa vieţii.

Raportul simţurilor cu conştiinţa este deci raportul lor cu intelectul care este întocmai raportul conştiinţei cu corpul uman, ale cărui organe sunt şi organele simţurilor. De aceea, simţurile sunt, ca şi corpul, materiale, corporale, biologice, concrete, pe când conştiinţa sau spiritului este în spaţial, încorporal şi, deci, raportul dintre simţuri şi spirit este un raport între concret corporal şi între abstract imaterial. Dar spiritul, o repetăm, trăieşte m şi se hrăneşte din corp, este deci legat indisolubil de corp şi în acelaşi raport care este şi între simţuri şi intelect; simţurile alimentează intelectul după cum corpul nutreşte creierul, viaţa cerebrală şi simţurile sunt indisolubul legate de intelect, de spirit; fără ele, conştiinţa, spiritul nu există, nu poate exista şi funcţiona, cum nu poate exista corpul fără organele simţurilor.

De aceea, cum este firesc, simţurile sunt mărginite ca şi corpul, sunt materiale, concrete ca şi el; iar spiritul

este infinit şi etern. În adevăr, tot ceea ce dau simţurile este concret, finit în timp, mărgnit în spaţiu, cu excepţia văzului. Vederea ne dă forme finite ca şi acelea ale pipăitului, dar distanţe şi întinderi indefinite sau transfinite. Între simţul pipăitului şi vedere, este cam acelaşi raport ca întrevedere şi intelect. Pipăitul ne dă numai lucruri finite, mărginite, văzul indefinite. Vederea spiritualizează, intelectualizează datele pipăitului, din care rezultă întinderea gometrică şi formele geometrice abstracte. Pipăitul dă suprafaţa şi volumul, văzul elimină volumul şi-l reduce la suprafaţă şi suprafaţa la întinderea abstractă. Dacă acţiunea intelectului este de a abstrage şi a da abstracţiuni, simţul vederii este cel mai intelectual dintre simţuri, cu excepţia auzului, căci el reduce volumul la suprafaţă şi suprafaţa la întindere, iar cu micşorarea luminii, vederea reduce şi elimină şi culoarea, după cum estompează şi contururile lucrurilor, dând în locul lor nişte scheme

vagi, incolore. Intelectul, în activitata sa, care să abstracţiunile, nu face decât să continue şi să completeze operaţia văzului şi a luminii descrescânde. Şi, în adevăr, cu descreşterea văzului şi a luminii, corpurile se schematizează, pierd volumul, formele, contururile, culoarea, rămân pete, umbre sau scheme cenuşii, incolore. Cum văzul este simţul întinderii şi al spaţiului, auzul este simţul care chiar suplineşte văzul în lipsa luminii şi el secondează cunoaşterea spaţiului, dar care se aplică în special la intuiţia timpului. Sonoritata este pentru timp ceea ce este lumina pentru spaţiu. Şi dacă lumina este o condiţie esenţială a intelectului, a spiritului, cuvântul sonor, este o condiţie indispensabilă a activităţii intelectului, căci, cum avem să arătăm, în cuvintele articulate, ideile abstracte se încarnează şi oarecum se încorporază, se exprimă şi se pot comunica. *Lumina* şi *cuvântul* sunt materializări încorporale ale spiritului, ale lui Dumnezeu.

Care este aportul simţurilor, care este hrana cu care el alimentază intelectul? Ce sunt datele simţurilor şi cum se prezintă ele. Datele simţurilor sunt informaţii culese asupra universului exterior, asupra lucrurilor şi fiinţelor din univers, asupra evenimentelor şi schimbărilor din ambianţa fizică şi vitală, dar şi asupra schimbărilor din interiorul periferiei corpului. Aceste informaţii sunt transmise intelectului sub forma de senzaţii. Aceste senzaţii sunt fără legătură între ele, deci incoerente, inconsistente, informe, cum am mai spus-o, ca o masă informă de nisip: o puzderie risipită de senzaţii. Simţurile, prin faptul că sunt specializate şi procedează fiecare separat, operează un fel de analiză a lucrurilor, a calităţilor lor, fiecare dintre simţuri culegând, în impresia, în senzaţia lui, calitatea corespunzătoare funcţiei lui. Simţurile pulverizază deci lucrurile în calitatea lor şi cu această puzderie alimentează intelectul. Ele procură deci materialul brut,

inform, divers, variabil şi mobil al cunoştinţei.

Care este aportul intelectului? Sau, spre a utiliza vocabularul lui Kant, care sunt formele apriori ale cunoaşterii? Zestrea cu care vine intelectul spre a întâmpina datele simţurilor sunt: asemănarea, identitatea, diferenţa, opoziţia, succesiunea, simultaneitatea şi conexiunea, coexistenţa, concomitenţa, durata. Aceste date pe care le aduce cu el intelectul sunt ceea ce numeşte Kant categoriile, forme apriori ale intelectului, care face posibilă cugetarea, cunoştinţa lucrurilor. Graţie acestor date ale intelectului, conştiinţa distinge, în diversul, variatul şi mobilul senzaţiilor, datele asemănătoare sau identice, pe cele diferite sau opuse, stabileşte succesiuni şi simultaneităţi, coexistenţe şi conexiuni, forme şi ordine. În anarhia şi haosul datelor simţurilor, intelectul pune o ordine şi dă forme acestui material inform. Cu alte cuvinte, în această puzderie de senzaţii, rezultat al analizei automat

operată de simţuri, intelectul operează la rândul lui o primă sinteză prin care corpurile şi fiinţele analizate de simţuri sunt reconstituite prin integrarea, prin sintetizarea datelor obţinute de analiza operată automat de simţuri asupra acestor corpuri sau fiinţe. Ceea ce simţurile au descompus în calităţile elementare care corespund specificităţii fiecăruia, intelectul reface la loc; ceea ce au separat simţurile, împreună, laolaltă şi reface la loc intelectul. Activitatea sintetică a intelectului este contrapartea activităţii analitice a simţurilor; şi, prin aceasta, intelectul reconstituie la loc formele corpurilor şi fiinţelor devenite prin analiză informe şi haotice. Memoria este activitatea graţie căreia intelectul reface formele la loc, aşa cum au fost. De aci provine dificultatea pe care o întâmpină Kant de a uni inutiţia cu noţiunile. El uită că analiza le-a separat artificial şi caută un al treilea factor ca să facă legătura între ele, care este inutil, căutarea lui este efectul acestei

uitări.

Să concretizăm această dublă operaţie a conştiinţei printr-o comparaţie. Să presupunem că cineva vrea să mute un edificiu construit de blocuri de piatră în alt loc de unde o găseşte el. Pentru aceasta, edificiul este dărâmat şi descompus în blocuri de piatră din care a fost construit şi care nu mai este acum decât o grămadă de blocuri aruncate la un loc, în dezordine. Dar această grămadă este transportată în locul unde trebuie să fie reclădit edificiul. Pentru a-l reclădi, constructorul va repune blocurile de piatră în ordinea în care ele se găseau în edificiul dărâmat şi, din reauniunea lor laolaltă, va rezulta vechiul edificiu refăcut. Dacă n-ai cunoaşte că noul edificiu este reconstrucţia celui vechi, ai crede că este unul nou şi ai atribui constructorului originalitatea sintezei. Kant ar trebui această sinteză activităţii sintetice pe care o atribuie el spiritului şi care nu face aici decât să restabilească unitatea şi ordinea

distrusă prin dărâmarea edificiului. Spiritul, intelectul nu pune de la el această ordine ci el reface ordinea existentă înaintea dărâmării, şi aceasta conform planului arhitectului pe care-l are şi care ţine loc de memorie. El reeditează, în reconstrucţie ordinea şi sinteza pe care arhitectul şi constructorul au pus-o în materialul primei construcţii.

Exact se întâmplă cu analiza pe care simţurile o operează asupra obiectelor pe care ele le percep prin senzaţii. Aceste senzaţii sunt acceptate de intelect, care repune între ele ordinele reuneşte în ordinea în care se aflau în obiectele analizate. Activitatea sintetică a intelectului este unitatea, sinteza elementelor pe care le-a separat şi dispersat analiza exercitată de simţuri. Operaţia simţurilor, care este separare şi izolare este urmată imediat de operaţia intelectului, care este reunire şi sinteză. Intelectul reface automatic la loc forma şi ordinea desfăcute de senzaţii, ca şi cum forma ar fi un

elastic care se destinde automatic după ce l-ai întins. Această elasticitate a formelor le este dată de intelect cu ajutorul memoriei. Reconstituirea formei se face prin mijlocirea văzului, care este simţul formelor şi al coexistenţei faţă de intelect.

Această dublă operaţie de analiză şi sinteză care iese din colaborarea simţurilor cu intelectul, este ceea ce numeşte Kant intuiţia sensibilă şi formele pure apriori ale intuiţiei sensibile pe care le aduce intelectul şi le impune datelor simţurilor.

Analiza simţurilor nu se operează numai automat; ea are loc şi prin intervenţia voită a intelectului şi atunci simţurile operează voit şi conştient această analiză, sub impulsiunea intelectului, adică mai mult sau mai puţin conştient şi metodic. Dar atunci, această analiză este punctul de plecare al procesului de abstracţiune care este activitatea specifică a intelectului. Abstracţiunea este însă unul din mijloacele prin care conştiinţa caută

să lărgească simţurile finite ca să cuprindă infinitul intelectului abstract sau să concretizeze infinitul, abstractul în finitul concret al simţurilor. Avem de a face acum cu o echilibristică prodigioasă a conştiinţei ca să stabilească trecerea de la concret la abstract, şi invers, un fel de *aller et retour* între intelect şi spirit. Trebuie, în adevăr, o extraordinară acrobaţie a conştiinţei ca să suie de la concretul finit la infinitul abstratul să scoţi infinitul intelectului din finitul simţurilor şi să comprimi infinitul abstract al intelectului în finitul concret al simţurilor; să imaterializezi materia simţurilor şi să materializezi, să încorporezi spiritul imaterial şi încorporal.

Această operaţie este cea mai complicată, cea mai delicată şi cea mai grea, ea implică mai multe operaţii secundare şi subordonate: memoria, imaginaţia, judecata, inducţia, asociaţia ideilor şi comunitatea şi limbajul, cu simbolismul auzului şi al văzului. În

această operaţie, simţul văzului este intermediarul cel mai eficace între simţuri şi intelect. Aceste operaţii sunt funcţiuni specifice ale intelectului sau complimente ale activităţii lui.

Datele specifice ale intelectului, asemănare, diferenţă, identitate şi opoziţia au negaţia (contrazicere) succesiune şi conexiune etc, sunt aplicate datelor simţurilor prin funcţia intelectului care este judecata, şi aceasta stabileşte, între ele, care sunt asemănătoare sau identice, alegându-le de cele care sunt diferite sau opuse, contrarii. În diversul şi variatul datelor simţurilor, judecata stabileşte deci asemănări şi identităţi diferenţe şi opoziţii, succesiuni şi conexiuni etc. Elementele care se aseamănă se reţin, se adună, se asociază şi se exclud cele diferite şi opuse. Graţie acestei operaţii, se stabilesc, se păstrează şi se pun în evidenţă datele comune asemănătoare sau identice, pe care simţurile le-au găsit într-o serie de obiecte care

prezintă analogii şi asemănări, şi le prezintă intelectului, care le alege şi le păstrează, eliminând, făcând abstracţie de diferenţe, de diferenţele dintre lucruri, şi grupează lucrurile asemănătoare într-o colecţie, din care exclude pe cele diferite şi pe care o reprezintă prin elementele lor asemănătoare, comune tuturor. Aceste trăsături sunt asemănătoare sau identice şi comune şi intelectul le asociază indisolubil dintre ele şi le asociază cu categoria obiectelor care prezintă aceste asemănări. Rezultatul acestei suble operaţii de alegere şi grupare, asociere a asemănărilor şi de eliminare din colecţie a diferenţelor, a corpurilor, care diferă, este noţiunea abstractă, în care s-au păstrat şi asociat elemente asemănătoare, prin asociaţia cu asemănare, din care s-au eliminat diferenţele sau s-a făcut abstracţie de diferenţe. Aceste elemente comune, asemănătoare sau identice, abstrase şi deci abstracte, a căror asociaţie nu e poate prezenta prin ceva material sensibil, se încorporează într-o schemă

care e reprezentarea mai multor prezentări şi acestea se încorporează într-un cuvânt articulat, verbul, apoi scris, care devine astfel eticheta sau simbolul ce se pune pe o colecţie sau grup de lucruri şi fiinţe şi le reprezintă simbolic, le marchează ca o pecete. Această pecete este noţiunea, ideea abstractă. Aceasta este, zice Kant, o reprezentare comună mai mult reprezentări sau zice el, cu alte cuvinte, noţiunea este valabilă pentru mai multe reprezentări. Intelectul rânduieşte reprezentări diferite sub una comună, superioară, care cuprinde pe acestea, sintetizând astfel multe cunoştinţe posibile întruna.

În această operaţie, prin care intelectul creează noţiunile, ideile abstracte, se distinge clar activitatea judecăţii care stabileşte asemănări şi deosebiri şi diferenţe, asociaţii prin asemănare şi a memoriei. Rolul memoriei este să reţină, să păstreze, să reamintească asemănarea, pe care le asociază indisolubil. Fără actul de memorie, nu s-ar putea stabili nici asemănarea,

pentru că nu s-ar putea face comparaţia şi actul de judecată şi nici nu s-ar păstra actul de judecată, care se repetă la fiecare constatare de asemănare. Dar asociaţia se mai face şi prin succesiune, conexiune şi continuitate sau coexistenţă.

Activitatea intelectului, care creează prin abstracţi noţiunile abstracte, se poate compara cu operaţia distilării alcoolului. Din masa de fructe fermentate, mecanismul alambicului abstrage moleculele de alcool pe care le alege, le strecoară, le condensează şi le adună, spre a le lăsa să cadă, condensate, sub forma de lichid într-un recipient şi elimină reziduul pe un canal de scurgere. Aceeaşi operaţie, mult mai complicată, se efectuează şi în digestie, de către aparatul nostru digestiv. Intelectul îndeplineşte deci, faţă de simţuri, funcţia pe care o îndeplineşte alambicul faţă de fructele fermentate pentru distilarea alcoolului. Noţiunile abstracte, ideile sunt depuse în recipientele cuvintelor

articulate, după cum alcoolul este depus în recipientele de sticlă sau de lemn. Cum spiritul este produsul distilării fructelor fermentat, ideile, noţiunile abstracte, adică spiritul este produsul distilării datelor simţurilor. Cu alte cuvinte, intelectul schematizează obiectele, le dematerializează, le dezindividualizază, reduce şi elimină trăsăturii care individualizează lucrurile şi fiinţele, le sărăceşte de tot ce este particular sau secundar, şi nu reţine, nu păstrează decât esenţialul, generalul. Prin aceeaşi operaţie reluată, se construiesc şi principiile de diferite grade de abstracţiune şi a căror generalitate este în raport cu gradul lor de abstracţie, cu cât conţinutul lor este mai abstract, mai rafinat şi mai comprimat şi concentrat, cu atât sfera generalităţii lor este mai mare. Cu cât esenţa este mai pură cu atât mai mare este masa de lichid în care ea se poate dilua.

Abstracţiunea este, în fond, o tentativă de a scoate infinitul spiritului din finitul simţurilor, ceea ce văzurăm

că se face cu ajutorul asociaţiei ideilor, prin asemănar şi prin memorie. Cuvintele însă, prin simbolismul lor, sunt o tentativă de sens invers. În finitul cuvintelor, intelectul închide infinitul ideilor, exprimă abstractul lor. Cuvintele sunt o materializare, o încarnare a spiritului, a produsului intelectului.

Foarte instructivă este, în această privinţă, antinomia kantiană dintre infinitul şi finitul spiritului, dintre finitul şi eternitatea timpului. În adevăr, intelectul nu poate concepe spaţiul decât ca infinit, fără margini. Dar simţurile îl prezintă întotdeauna mărginit, căci toate lucrurile din spaţiu au o margine. Lumea văzută cu ochiul intelectului este infinită, fără margini; văzută însă cu ochiul simţurilor, este mărginită, finită. Prin asociaţia ideilor pe care intelectul îl oferă simţurilor, acestea mută tot mereu, tot mai departe, marginile lumii. Simţurile execută o adevărată acrobaţie pe coarda aceasta a asociaţiei ideilor, dar nu reuşesc să cuprindă infinitul,

care mereu se lărgeşte şi se îndepărtează, cu cât au iluzia că s-au apropiat de el, căci aceeaşi asociaţie a ideilor funcţionează la infinit. Empiriştii explică ideea de infinit prin asociaţia ideilor care merge a infinit, cum explică şi cauzalitatea şi substanţa.

Semnificativă este, în acest evoluţia recentă a teoriilor astronomice. S-a căutat să se gândească universul ca ceva mărginit şi s-a afirmat că este compus dintr-o sută de milioane de galaxii, iar fiecare galaxie conţine o sută de milioane de corpuri cereşti. S-a calculat mărimea sferei universului şi calculul a dat cifra de şapte miliarde şi ceva de ani ca o rază de lumină să-i dea ocol. Aceasta, desigur, sub exigenţa simţurilor limitate care cer ca totul, şi Universul, să fie limitat. Dar a intervenit exigenţa intelectului, care este nelimitat şi în contrazicere cu simţurile, a formulat principiul că viteza cu care corpurile cereşti se îndepărtează unele de altele creşte şi că distanţele dintre ele cresc vertiginos. Cu alte

cuvinte, sfera limitată, oricât de imensă, trebuie să se dilate încă, să le întindă la infinit.

*

Am zis că conştiinţa sau intelectul nostru, spiritul individual este individualizarea, încarnarea spiritului uman, a spiritualităţii umane, după cum fiecare exemplar uman este o individualizare, o încarnare a speţei umane. Mai exact şi mai precis trebuie zis că spiritul sau spiritualitatea comunităţi umane, organizată ca un tot, şi căruia îi corespunde, concret, ceea ce se cheamă civilizaţia sau cultura umană. Propriu-zis, conştiinţa noastră individuală este de natură psihologică, iar spiritul uman, conştiinţa sau spiritualitatea omenirii este de natură logică sau, şi mai exact, sociologică. Conştiinţa individuală sau psihologică este deci ceea ce numeşte Kant conştiinţa superioară, care se raportă către ceea ce numeşte el *Conştiinţa în general* Bewustsein Uberhaupt), tot aşa cum conştiinţa individuală se raportă

către cea socială, adică către spiritul sau spiritualitatea comunităţii umane. Kant însă n-a putut defini şi explica ce este această conştiinţă generală şi nici n-a putut preciza şi nici explica raportul dintre ele, adică cooperarea uneia cu cealaltă, adică cooperarea simţurilor apriori pure cu sintezele conştiinţei empirice, şi aici modul cum se ridică conştiinţa individuală la treapta de conştiinţă în genere. În unitatea apercepţiei kantiene, sunt, zice, dl. Motru, de fapt, două unităţi: o urmat a conştiinţei individuale, care pe bazează pe identitatea eului psihologic, şi o unitate a postulatelor logice abstracte, care se bazează pe identitatea numerică a unei conştiinţe în genere. Apercepţia este când o funcţie psihologică, când o funcţie logică, ea este şi în conţinutul conştiinţei individuale şi în forma care se ridică peste conţinutul conştiinţei individuale. „Interesul nostru este, zice d-a, să ştim cum, în această din urmă conştiinţă, şi nu în conştiinţa în genere, se elaborează

adevărul universal şi necesar. Dacă trecerea de la conştiinţa în genere la conştiinţa individuală este socotită ca neavând nevoie de explicare, atunci, negreşit, răspunsul este da; dar, în cazul acesta, care mai este superioritatea filosofiei kantiene asupra dogmatismului religios, când şi Kant nu face decât să apeleze la vechea credinţă supra umană?" Exact zis: conştiinţa supra individuală). Se recunoaşte că teoria cunoştinţei a fost exact analizată şi prezentată aici. Analiza şi cercetarea lui Kant s-a oprit asupra acestei conştiinţe generale, care este o problemă până azi nedezlegată. Ambiţia acestui studiu este să meargă mai departe, să continue efortul lui Kant şi să dezlege problema finală la care s-au oprit analizele şi cercetările lui.

Într-o serie de studii anterioare, noi am întreprins această problemă. Am susţinut în ele, arătând de ce conştinţa individuală nu este produsul sau expresia

organismului omenesc, că ea nu este de natură şi origine organică, ci de natură şi origine socială şi este prin urmare produsul şi expresia organismului social, al comunităţii în care s-a născut şi s-a format. Am arătat, de asemenea, cum funcţiile vieţii colective şi organizaţia, ierarhia şi limba indispensabile vieţii în comun determină funcţiunile psihologice corespunzătoare ale conştiinţei individuale; abstracţie, generalizare, raţiune, intelect şi asociaţia ideilor, că unitatea conştiinţei este determinată de unitatea vieţii colective pe care o reproduce reflectând-o. Aceasta constituie interpretarea şi dezlegarea sociologică a problemei conştiinţei în genere. N-avem s-o spunem aici. Ne propunem numai să arătăm în ce fel interpretarea sociologică a conştiinţei şi a spiritului lămureşte, explică şi dezleagă problema lăsată de Kant nerezolvată. Ne propunem să răspundem la întrebările puse asupra conştinţei generale şi la care, pe cât putem

ştii nu s-a răspuns încă.

Că spiritul sau conştiinţa individuală nu este decât încarnarea individuală a spiritului abstract al umanităţii, a recunoscut-o Goethe: Omenirea este omul complet nu individual. Formula aceasta este însă prea vagă; ea trebuie precizată, definită mai de aproape. Goethe n-a avut desigur în vedere omenirea ca speţă biologică, cum pare a fi înţeles-o August Comte, ci omenirea ca un tot organizat, deci ca o comunitate umană, ca civilizaţie şi unitate culturală. Umanitatea însă nu este organizată într-un tot unitar şi cultural decât foarte vag, ci se subdivide în naţiuni, unităţi de cultură relativ mai bine definite. Naţiunea fasonează individul, adică conştiinţa lui, în felul ei, prin tradiţie şi educaţie, prin viaţa în comun. Membrii unei naţiuni sunt cum sunt naţiunile căreia ei aparţin. Se recunoaşte naţiunilor o conştiinţă naţională, ale cărei elemente şi trăsături specifice mai importante se găsesc în conţinutul conştiinţelor

individuale. Conştiinţele individuale sunt duplicate mai mult mai mai puţin complete şi conforme ale conştiinţei naţionale. Iată deci, în conştiinţa naţională, o primă şi aproximativă definiţie a ceea ce numeşte Kant conştiinţa generală. Dar naţiunile, cel puţin cele civilizate, dispun între ele de un minimum de organizaţie comună, unele se prelungesc prin celelalte şi se întrepătrund în măsura în care sunt independente ca unităţi naţionale culturale. Există prin urmare între ele un minimum de organizare şi deci un minimum de cultură şi de conştiinţă comună. Aceasta ar fi mai exact ceea ce numeşte Kant conştiinţa generală, însă este mai abstractă şi mai nedefinită.

Cu ce corespunde mai concret şi propriu-zis această conştiinţă generală umană, care este conţinutul ei?

Pascal a afirmat că omenirea este ca un om care învaţă mereu şi nu moare, adică reţine tot şi uită nimic. Toate cuceririle şi creaţiile generaţiilor care vin şi trec se acumulează şi se transmit generaţiilor ulterioare.

Conştiinţa fiecăruia se îmbogăţeşte cu materialul adunat de generaţiile trecute. Formele de gândire dobândite se moştenesc prin tradiţie odată cu tezaurul de cuvinte care exprimă cunoştinţele şi gândirile. Faţă de experienţa şi câştigurile intelectuale ale fiecărui care sunt minime, aportul tradiţiei este imens. Tot ce este moştenit prin tradiţie este *apriori*. Cuvintele conţin abstracţiuni făcute gata pe care individul le asimilează odată cu limba; el le primeşte şi le verifică prin experienţa lui, sau le primeşte, pe credit şi i se impun ca forme apriori ale cugetării lui; căci alţii le-au creat înaintea lui. Judecăţile noastre sintetice apriori, formele şi principiile apriori, categoriile nu sunt apriori decât pentru că au precedat de mult experienţele noastr personale şi ne sunt transmite de generaţiile anterioare, ceea ce nu împiedică de a zice că le-am fi făcut şi noi dacă am trăi eterni ca omenirea, ceea ce este firesc şi de înţeles deoarece conştiinţa este cunoaştere. Morţii trăiesc în noi pentru că noi trăim din

ceea ce au adunat ei şi ne-au transmis. Îndărătul conştiinţei noastre individuale, există şi trăieşte imensul conţinut intelectual al culturii, adunat şi transmis de infinitatea generaţiilor trecute pe care-l asimilăm. De aci provine infinitatea conştiinţelor individuale, universalitatea şi necesitatea cunoştinţelor noastre. Naţiunile, societăţile, omenirea este infinită, eternă şi conştiinţa noastră participă la eternitatea ei. De aci derivă infinitul, eternul conştiinţei noastre empirice. Întrucât societatea în care trăim ne pune în legătură cu o infinitate de alţi indivizi de azi şi din trecut, a căror activitate, ştiinţă şi putere măreşte pe a noastră, noi devenim, prin cooperarea şi colaborarea lor, infinit mai puternici, mai bogaţi în cunoştinţe exacte, necesare, decât am fi dacă am fi lăsaţi la propriile noastre mijloace personale. Pentru fiecare din noi, pentru intelectul fiecăruia din noi, culeg şi aduc informaţii un nesfârşit număr de simţuri ale altora şi cu intelectul

nostru colaborează un nesfârşit număr de alte inteligenţe, care lucrează pentru noi. Comunitatea umană în care trăim noi nu este eternă şi infinită, şi conştiinţa socială a acestei comunităţi trăieşte în nod efectiv pentru că şi noi trăim efectiv în ea. Dacă omenirea este ca un om care învaţă mereu şi nu moarte, apoi conştiinţa omului este ca omenirea care este infinită şi acumulează şi înregistrează învăţături, pe care el le primeşte, le asimilează şi devine echivalentul ei, adică infinit ca ea şi posedând ştiinţa ei. Pe de o parte, infinitul conştiinţei umanităţii este în noi numai o virtualitate şi este real efectiv în comunitatea umană; pe de altă parte, cumcomunitatea umană nu există real decât în membrii ei, infinitul cunoştinţelor ei există numai formal şi nominal, căci real el nu este decât suma cunoştinţelor tuturor membrilor comunităţii, adică în fiecare din indivizii care o compun. Conştiinţa socială a comunităţii umane este ceea ce numeşte Kant conştiinţa

generală; iar conştiinţa empirică, conştiinţa noastră psihologică nu este decât individualizarea acesteia, adică reproducerea moleculară a ei, întrucât, în conţinutul conştinţei empirice individuale, se cuprinde esenţialul conştiinţei sociale a comunităţii umane. De la conştiinţa socială a comunităţii umane primeşte conştiinţa individuală atributul infinitului şi al eternităţii, formele pure apriori ale intuiţiei sensibile, formele pure ale judecăţii, categoriile şi toate abstracţiile, toate judecăţile sintetice apriori, toate cunoştinţele verificate de generaţiile succesive, deci cu caracter de necesitate şi universalitate.

Ce este şi cum se explică conştiinţa generală a lui Kant, cum se trece de la una la alta, cum se suie de la una la alta, de ce apercepţia este când funcţiune psihologică a conştiinţei empirice, când funcţiune logică a conştiinţei generale, şi de ce există în acelaşi timp o unitate a conştiinţei empirice psihologice, bazată pe

identitatea eului psihologic, şi o unitate care se bazează pe identitatea numerică a unei conştiinţe generale; la toate aceste chestiuni şi nedumeriri *răspunsul se găseşte în constatarea că conştiinţa individuală este individualizarea conştiinţei sociale a comunităţii umane*; cea dintâi nefiind decât un duplicat mai mult sau mai puţin fidel şi complet al celei din urmă. Întocmai cum Dumnezeu a făcut pe om dup chipu-i şi asemănare şi a insuflat spirit din spiritul său, tot aşa conştiinţa comunităţii umane modelează structura conştiinţei noastre individuale, empirice, după structura ei, adică după structura comunităţilor omeneşti. Conştiinţa omului este deci un duplicat în miniatură şi în aproximaţie al conştiinţei sociale a comunităţii umane, cum este un duplicat al lui Dumnezeu al… divine. Conştiinţa generală este cu adevărat, nu *supra-umană*, ci *supra-individuală* chiar supra-naţională.

Se poate obiecta că conştinţa socială a comunităţii

omenirii este ceva fictiv, ca o metaforă, fără o existenţă reală propriu-zisă, deoarece ea se prezintă, după cum am văzut, ca un infinit conglomerat complex de acte, fapte, cunoştinţe, sentimente, idi, voinţe, care nu par a forma o unitate organică, comparabilă cu a conştiinţei noastre. Conştiinţa naţională, care este şi ea tot socială, este o speţă anume de conştiinţă socială, care dă impresia a fi ceva mai real decât conştiinţa noastră, pentru că conştiinţa socială culturală a comunităţii umane este prea vastă şi complexă pentru a putea fi uşor descoperită coeziunea elementelor ei.

La microscop, orice corp se destramă într-o puzderie de molecule izolate, separate, după cum chiar corpul nostru pare a se risipi într-o infinită puzderie de celule separate şi relativ independente. Orice existenţă este o colectivitate. Deja simţurile dizolvă şi risipesc în elemente realitatea lucrurilor, dar microscopul, care potenţează simţul, transformă lucrurile în praf şi

pulbere. Ai zice că infirmitatea simţurilor dă corpurile lucrurilor, le face solide, compacte, microscopul le pulverizează. Exemplul cu pădurea este foarte semnificativ. Pădurea văzută de la distanţă este un tot, o unitate, văzută de aproape, din interior, nu mai există decât copacii şi pădurea dispare. Exact este cu conştiinţa noastră. Analizată, analiza ne dă o puzderie de stări psihice, iar conştiinţa propriu-zisă dispare ca un miraj. Tot astfel este şi cu conştiinţa socială a comunităţii umane; ea este o existenţă realp, însă colectivă ca şi corpul nostru, ca şi spiritul sau conştiinţa noastră. Iată dar care este misterul şi realitatea conştiinţei generale kantiene.

Această conştiinţă generală este de asemenea echivalentul conştiinţei divine a lui Newton, comunitatea umană îndeplineşte faţă de individ un rol, din toate punctele de vedere comparabil cu al divinităţii. În adevăr, dacă Dumnezeu este spirit şi conştiinţa

comunităţii umane este spiritul umanităţii, comunitatea umană este echivalentul divinului. Comunitatea, societatea este solidaritate, şi solidaritatea este altruism şi iubire de oameni care se identifică cu iubirea de Dumnezeu, căci iubirea de Dumnezeu se concretizează în iubire de oameni, deci în comunitate. Dacă spiritul este Dumnezeu, atunci Dumnezeu, am văzut că este *lumina* şi *cuvântul*, este, tot atât şi în acelaşi timp, iubire. De aceea, teologia afirmă că Dumnezeu este corpul mistic al comunităţii umane.

Conştiinţa individuală este conştiinţa psihologică sau empirică şi conştiinţa generală est logică; iar dacă conştinţa individuală este psihologică, cea generală sau logică este socială. Ştiinţa şi logica sunt produsul societăţii, fapte de ordin colectiv, nu individual. Sociologul Tarde a scris un tratat de *logică socială*, or, nu există altă logică decât socială, căci ea are fundamentul ei în conştiinţa generală a lui Kant, şi nu

are ca materie decât activitatea intelectului, a judecăţii şi a raţiunii, adică noţiunile abstracte, abstracţiunile şi raţionamentul.

Şi atunci raportul dintre simţuri şi intelect se identifică cu raportul dintre conştiinţa empirică individuală şi conştiinţa generală sau socială, şi în cele din urmă cu raportul dintre individ şi societate, acelaşi ca şi raportul dintre spirit sau conştiinţă şi corp. Individul corporal este sediul şi al conştiinţei sau spiritului şi al societăţii, căci societatea rezidă, ca şi conştiinţa, în individ, şi nu există decât între indivizi şi în ei, pentru că individul nu există decât în societate, de la care deţine şi condiţiile existenţei conştiinţei sau spiritului său. Ochiul intelectului este propriu-zis ochiul logicii şi al socialului, pe când ochiul simţurilor este al psihologiei, al conştiinţei empirice, concrete, adică acela la care priveşte mai în special lumea fizică externă.

Adevărul este că inteligenţa, departe de a asculta de

injoncţiunile lui Kant să se restrângă în limitele experienţei sensibile, lărgeşte artificial aceste limite la infinit. Ce sunt telefonia şi radiofonia, care sunt pentru auz ceea ce este telescopul şi microscopul pentru văz. Analiza spectrală ca şi toate aceste instrumente sunt mijloacele inventate de inteligenţă ca să pună infinitul ei în finitul simţurilor. Celor care ar pretinde că noţiunea de infinit nu este o noţiune ci o negaţie, li s-a răspuns deja că această negaţie este propriu-zis negaţia unei negaţii, deoarece finitul este negaţie, negarea, întreruperea continuităţii şi infinitul este restabilirea continuităţii întrerupte.

Exact acelaşi raţionament este aplicabil şi la eternitatea, infinitul timpului. Universul infinit în spaţiu este etern în timp, nu poate avea nici început nici sfârşit. Acest sistem solar pe care-l locuim a avut un început, de la care au trecut miliarde de ani, şi va avea un sfârşit până la care vor mai trece miliarde de ani. Dar sistemul

solar, care a început prin a fi o nebuloasă, va termina prin a deveni ceea ce a fost, tot o nebuloasă. Aceasta se va condensa din nou azi, spre a reface din nou fazele şi evoluţia lui, care a dat plantele terminând iar, cândva cum se va termina şi acel de acum; întocmai cum vegetaţia dispare toamna şi reapare aceeaşi primăvara. Vegetaţia va înceta însă şi ea cu îngheţarea sstemului solar, dar va reîncepe în viitorul sistem solar, care va ieşi din nebuloasa la care va fi redus acesta, după îngheţarea lui şi catastrofa care-l pune din nou în acea stare de nebuloasă.

Aceeaşi acrobaţie a simţurilor o găsim şi la stabilirea noţiunii de substanţă în care simţurile încearcă să îndeplinească ele operaţia intelectului. Substanţa este o noţiune pe care intelectul o creează, separând şi eliminând calităţile sensibile care particularizează, concretizează lucrurile şi fiinţele. După ce face această eliminare, intelectul pretinde că rămâne intactă

substanţa sau materia din care sunt făcute lucrurile; simţurile însă şi avocaţii lor empirişti ca J. Locke, Hume şi J. St. Mill, protestează şi tăgăduiesc că ar mai rămâne ceva, şi că acea substanţă, ce se pretinde că rămâne după eliminarea calităţilor concrete, este ceva fabricat de imaginaţie, ca şi ideea centaurului, calul cu cap de om, pe care simţurile nu l-au putut întâlni niciodată. La obiecţia că, dacă n-ar exista substanţa, cum se face că, calităţile sensibile erau indisolubil legate între ele; ce anume făcea legătura lor între ele şi cu obiectul pe care-l calificau? Foarte simplu, răspunde Locke: obişnuinţa rezultatul mecanismului asociaţiei ideilor le ţine strânse între ele, şi intelectul a inventat substanţa ca să dea o explicaţie efectului subiectiv al obişnuinţei, prezentând astfel substanţa, ca substrat a acestor calităţi, substrat iluzoriu dar iluzia este cu atât mai puternică cu cât experienţa a constatat mai invariabilă, mai indisolubilă legătura dintre ele. Asociaţia explică, să zicem, această

iluzie, dar ce explică această asociaţie indisolubilă şi invariabilă a calităţilor? În realitate de fapt, substanţa explică perfect asociaţia senzaţiilor; este este cauza acestor asociaţii dar nu acrobaţia asociaţionistă a senzaţiilor explică substanţa. Intelectul se serveşte de ea ca să poată abstractiza prin chiar mijlocirea simţurilor. Că simţurile nu percep această legătură, pe care singur intelectul o cunoaşte, nu este o dovadă de inexistenţa sunstanţei; ele n-o percep şi o cunoaşte intelectul pentru că iese dincompetenţa lor şi cade în competenţa intelectului, care determină asociaţia datelor simţurilor, pentru că, prin această gimnastică a lor, să facă vizibilă şi inteligibilă substanţa de care numai el poate lua cunoştinţă, fiind ceva abstract. Şi în adevăr, prin jocul asociaţiei senzaţiilor, simţurile ajung să se pună de acord cu intligenţa şi să-i simtă realitatea, deşi o consideră iluzorie.

Asociaţia senzaţiilor se face pe baza asemănării şi

repetiţiei, care se duce tot la asemănare, căci actele repetate implică asemănare şi chiar identitate, iar elementul asemănare este în actul cunoaşterii aportul pe care-l aduce intelectul, care constată asemănarea, examinând senzaţiile, judecă şi decide dacă se aseamănă sau diferă între ele. Centaurul este cu adevăr produsul imaginaţiei, iar intelectul îl declară imposibil, imaginar, şi îi refuză existenţa, acelaşi intelect care afirmă realitatea, substanţa. Bucata de ceară ilustrează şi mai bine această chestiune. Ceara moaie ia orice formă pe care vrei să i-o dai şi o părăseşte îndată ce-i dai alta. Aceasta este substanţa. Ea este întotdeauna aceeaşi, dar poate avea întotdeauna altă formă; este de potenţial o infinitate de forme, tot altele, rămânând în sine însăşi întotdeauna aceeaşi. Fiind o colecţie de forme sensibile, vizibile, nu înseamnă că ea nu există în ea însăşi şi fără nicio formă, subzistând aceeaşi sub toate formele.

La fel este cu toate lucrurile în general; substanţa

lor este cunoscută empiric cu simţurile care percep calităţile lor sensibile. Dacă, prin abstracţie, separi şi elimini aceste calităţi, nu mai rămâne după ele nimic sensibil. Pretenţa simţurilor de a percepe substanţa este absurdă, deoarece toate calităţile sensibile au fost ridicate. Însă, spre deosebire de bucata de ceară ale cărei forme-i sunt impuse din afară, calităţile sensibile ale lucrurilor nu le sunt impuse din afară, calităţile sensibile ale lucrurilor nu le sunt impuse din exterior, au origine chiar în substanţa lucrurilor, sunt înrădăcinate în ea. Le manifestă, desigur adesea, sub incitaţia altor lucruri, dar sunt inerente lucrurilor, le sunt ataşate, oarecum, organic, indisolubil substratul lor, iar asociaţia psihică a senzaţiilor nu face decât să manifeste realitatea substanţelor substrate pe care numai intelectul o poate cunoaşte şi înţelege, căci el este *intus-legere*, citire a interiorului, a ceea ce este sub calităţile sensibile, care au fost separate şi eliminate.

Acelaşi lucru se întâmplă cu noţiunea de cauză, sau principiul cauzal. Ca şi substanţa şi infinitul, cauzalitatea este considerată ca produs al imaginaţiei, fără niciun fel de temei. Filosoful Hume s-a făcut celebru prin argumentele aduse contra cauzalităţii pe care le-am expus deja. Hume, autorul faimoasei opere: *Treatise of humane nature*, ar fi putut şti din propria-i experienţă, că acest tratat nu este opera lui, nu numai pentru motivul că s-a realizat concomitent cu cugetarea lui şi punerea ei pe hârtie, ci s-a produs concomitent cucugetarea lui pentru că era opea lui; el era cauza, autorul, şi ea efectul, produsul cugetării lui. Teoria lui asupra cauzalităţii din acel *Treatise* este o adevărată trădare (traâtrise) şi a cugetării lui şi a adevărului şi a intelectului.

Pentru cunoaşterea imobilităţii, stabilităţii, duratei şi permanenţei, se pune aceeaşi problemă ca şi pentru cunoaşterea infinitului substanţei şi cauzalităţii. Este

evident că intuiţia simţurilor nu ne dă decât mişcarea, schimbarea, devenirea; iar intelectul nu ne dă, după admirabil a arătat Bergson, decât imobilitatea, statornicul, stabilul, permanentul, care, după el, nu priveşte lumea decât cu ochiul simţurilor, ca şi Heraclit şi Hume, nu există, sunt ficţiuni, miraj. Bergson nu explică însă această ficţiune ca produs al fanteziei, ci ca o necesitate a acţiunii, a vieţii practice, intelectul nefiind decât un instrument creat de necesităţile vieţii practice, care îl specializează în tratarea şi manipularea exclusiv a solidelor.

Pe baza acestor consideraţii, Bergson construieşte o întreagă concepţie filosofică de o ingeniozitate prodigioasă, mai bine zis o mitologie filosofică, plină de originalităţi şi surprize artistice inventate şi exprimate în metafore foarte ugestive, dar care, analizate şi examinate, se risipec ca aparenţa curcubeului. Nu există zice Bergson, decât mişcarea, devenirea, veşnica

schimbare. Imobilul, staticul, permanentul sunt creaţii fictive, decupări pe care intelectul le face în mobilitatea neîntreruptă şi devenirea continuă care sunt singure existente. În adevăr, dacă priveşti cu microscopul şi analizezi şi stabilul este rezultanta mişcărilor atomice, şi ceea ce face stabilitatea lucrurilor solide este nu intelectul ci slăbiciunea, aserţiunea limitată a simţurilor. Când microscopul ascute văzul, staticul, mobilul se pulverizează în mişcări atomice, moleculare. Iar când vorbeşte de intelect şi explică geneza lui, susţine că el este aşa cum este pentru că nevoile practice îi impun să nu trateze decât cu solidele şi solidele îi impun natura funcţiunii lui, adică îl modelează după felul lor de a fi, va să zică solidele există în realitate, nu sunt solidifcări datorite intelectului, tăieturii făcute de intelect în pânza mişcării şi devenirii continue. Toate originalităţile lui Bergson sunt de acel fel, mitologii ingenioase artistice prezentate. Că intelectul creează, prin funcţiunea lui

materia şi corpurile solide, este o adevărată mitologie; că intelectul divide spaţiul şi timpul, de asemenea. Pulsul meu, corpul meu sunt oare forme şi diviziuni ireale datorită intelectului? Ce intelect, al cui a tăiat corpul meu din stofa infinită a mişcării, devenirii continue? Şi tot acelaşi Bergson a zis şi repetat că: „*L'intelligence este calquee sur la matiere*. Departe ca intelectul, din interes practic, să fi decupat solidele din pânza mişcării şi devenirii perpetue, dimpotrivă, el este, el însuşi, modelat după formele solide ale materiei. Mobilitatea şi devenirea fiindu-i inaccesibilă, pentru ca să o poată prezenta şi reprezentat, intelectul ia din când în când vederi instantanee asupra devenirii şi se serveşte de aceste elemente fixe, imobile, el tinde să redea mişcarea prin imagini fotografice fixe, care fixează fiecare moment al mişcării. Aceste elemente sensibile, vederi luate din afară, figuri şi forme fixe, imobile, sunt puse în mişcare, şi, din gimnastica mişcării lor,

inventată de intelect şi realizată de arta cinematografului, intelectul fabrică iluzia mişcării, întrebuinţând imobilitatea. Toată cunoaşterea ştiinţifică este de natură cinematografică. Cunoaşterea prin noţiuni abstracte este cunoaşterea realităţii fluide, care este mişcare şi devenire, prin noţiuni abstracte care reprezintă imobilul, fixitatea solidelor. Noţiunile nu fixitatea, stabilitatea solidelor. Cuvintele sunt echivalentul logic al solidelor. Logica triumfă în geometrie, care are ca obiect moliditatea corpurilor, întinderea. La fel este cu durata şi permanenţa care sunt creaţia intelectului, pe când simţurile nu ne dau decât succesiuni continue. Intelectul construieşte durata timpului din momentele care se succed şi măsoară durata lor prin numărul momentelor succesiunii. Cronometrul ar fi pentru timp ceea ce este cinematograful pentru spaţiu şi mişcare. De altfel, ceasornicul nu face decât să spaţializez timpul şi

funcţiunea intelectului care a construit cronometrul constă în a reda timpul care este trecere, schimbare continuă prin spaţiu, care este imobilitate continuă. Durata, permanenţa este trecerea continuă, succesiune continuă precum staticul şi mobilul sunt mişcare continuă. Durata şi permanenţa sunt echivalentul soliditătii şi imobilului. Când Bergson vorbeşte de mişcare şi schimbare *continuă* şi trecere la succesiune *continuă*, nu prinde de veste că, prin acest continuu, el recunoaşte că intelectul este implicit în datele sensibilităţii, că el introduce în datele sensibilităţii elementul *continuu, continuitate*, pe care simţurile nu-l găsescşi nu-l pot da. Continuitate este şi durată şi imobilitate. Simţurile implică aşa de direct şi imediat intelectul, aşa de indisolubil, că mobilul nu poate fi înţeles fără imobil, variabilul, schimbarea fără invariabil şi succesiune, trecerea, fără durată şi permanenţă. Ca să prindă să cunoască durata, staticul, imobilitatea, adică

permanenţa, intelectul le măoară cu datele simţurilor, care sunt mişcarea şi schimbarea, adică trecerea şi succesiunea. Imobilul, staticul se debitează în mişcări şi durata, permanenţa în succesiuni trecătoare, adică tot în momente. Momentele mişcării şi momentele timpului, care coincid între ele şi dau schimbarea, element comun mişcării şi trecerii timpului, succesiunii.

Această corelaţie inevitabilă între simţuri şi intelect, această implicare de tot momentul a simţurilor în intelect şi a intelectului în simţuri, este rezultatul simultanei viziuni a realităţii cu ambii ochi ai cunoştinţei: cu intelectul şi cu simţurile, deşi Bergson şi Heraclit se străduiesc să vadă lumea numai cu ochii simţurilor, iar Parmenide şi Husserl se străduiesc s-o vadă numai cu intelectul. În ciua sforţărilor lor, simţurile, graţie unei acrobaţii pe care intelectul o ajută dacă n-o provoacă, simţurile, materiale şi finite, reuşesc să escaladeze intelectul, să cuprindă infinitul şi să

prindă spiritul; iar intelectul tinde şi reuşeşte să se debiteze şi să se concretizeze în senzaţii, să comprime infinitul spiritului în finitul senzaţiilor, să materializeze şi să încorporeze spiritul imaterial şi încorporal. Corelativitatea simţurilor cu intelectul şi implicaţia inevitabilă a intelectului în simţuri şi a simţurilor în intelect, se explică prin raportul dintre spirit şi corp, prin legătura indisolubilă dintre corpul în care spiritul, conştiinţa îşi are sediul, care-i serveşte de substrat şi de organ şi care-l alimentează prin organele simţurilor, cum aceleaşi organe alimentează direct corpul şi indirect cerebralitatea, sediul şi instrumentul direct al spiritului. De aci rezultă corelativitatea datelor intelectului, cu datele simţurilor. Ochiul intelectului, scrutând structura realităţii, să descopere: metafizicul (spiritul), transcendentul (supra sensibilul), totalitatea, infinitul, eternul, permanentul, substanţa, staticul, absolutul, durata, unitatea, universalul, substanţa, forma,

raţionalul, noţiunea, speţa, legea, asemănarea şi diferenţa, ordinea, cauzalitate-necesitate, finalitate, potenţă, comunitate, caritate.

Acestor date descoperite de intelect le corespund următoaree date descoperite de simţuri: fizicul, imanentul, parte finitul, momentul, efemerul, corpurile, mişcarea, relativul, mutiplicitatea, particularul, individualul, personalul, concretul, realul, rudimentarul, accidentalul, conţinutul, sensibilul, obiectul, exemplarul, faptul, variaţia-diversul, dezordinea, arbitrarul, contingenţa, dorinţa, actualul, egoismul, nedreptatea, ura sau indiferenţa. Tot ce este abstracţie, intelect, spirit şi conştiinţă, inaccesibil simţurilor şi accesibil numai intelectului, adică toate cunoştinţele, noţiunile din prima serie sunt suprasensibile şi deci metafizice. Dacă cuvântul şi noţiunea de metafizic are vreun sens, acesta este singurul sens ce-l pot avea. Tot ce cade sub simţuri, ce este accesibil simţurilor, date lor

înregistrate în cea de a doua serie este fizic real şi concret, pozitiv. Cu alte cuvinte, intelectul vede necesarul sub contingenţă imobilul sau mobilitate, permanentul sub efemer, eternul sub temporal, infinitul în dosul finitului, legea îndărătul faptului, speţa îndărătul individului etc.

Fiecare din termenii unei serii este complimentar, corelativ cu celălalt; unul implică şi trage pe celălalt, şi unul n-are niciun sens fără celălalt, aşa cum intelectul n-ar putea exista fără datele simţurilor, şi forma fără conţinut, sau abstractul fără concret. Sensul unuia din termenii din prima serie nu se defineşte decât prin semnificarea celuilalt, care-i corespunde în cea de a doua.

Este de la sine înţeles că datele simţurilor din seria din urmă nu mai sunt pur sensibile; concret este el însuşi abstract, precum faptul şi individualul sunt senzaţii intelectualizate, transformate în noţiuni. Tot ce atinge

spiritul, conştiinţa, nu mai rămâne în forma origibnală a sensibilităţii, ci devine o abstracţie de primul grad, pentru că intelectul este strâns corelativ cu simţurile, ca spiritul cu corpul. Faptul empiric şi legea, exemplarul şi speţa sunt abstracţiuni; unele din aceste date (fapta, individul) au originea în simţuri şi celelalte în intelect. Tot ce este exprimat printr-un cuvânt este deja o abstracţie de primul grad. Celelalte, legea, speţa sunt abstracţiuni care au originea în intelect, adică singur intelectul le descoperă. Deja ochiul simţurilor dă senzaţiilor o nuanţă intelectuală de abstract, le pregăteşte pentru operaţia ce are să exercite inteletul asupra-le ulterior, spre a le transforma în noţiuni abstracte de al doilea sau al treilea grad. De asemenea, când se vorbeşte de experienţă sau experiment, trebuie avut în vedere că inteligenţa este deja prezentă şi cooperează în experiment sau experienţă; şi în experiment ea are iniţiativa, şi aduce cu ea un început de

ordin, de organizare a datelor pure ale sensibilităţii. Prin cooperarea constantă şi invariabilă a simţurilor cu intelectul, simţurile sunt în oarecare măsură intelectualizate.

Locke, Hume şi Condillac au avut simplicitata să-şi închipuie, acesta din urmă mai ales, că se pot dispensa de intelect şi pot reconstitui spiritul, faimoasa statuie, numai cu datele simţurilor introduse succesiv, fără să poată discerne implicita participare a intelectului, care se găieşte deja în oarecare măsură adulterat în simţuri şi participarea explicită a intelectului lor în această operaţie. Condillac punea inteligenţa lui proprie în elaborarea şi organizara datelor simţurilor, reeditând astfel isprava cailor care ştiu să facă cu copitele calcule matematice complicate, dar care calcule, în realitate, sunt făcute în capul dresorului şi exteriorizate de copitele cailor dresaţi. Dresorul cugetă în acest caz, cu copitele cailor, cum statuia lui Condillac va raţiona cu

intelectul acestuia.

Dacă se înlătură şi se evită unilateralitatea utilizării exclusive a unuia numai din cele două instrumente de cunoaştere (ochiul simţurilor şi ochiul intelectului) şi confuzia ce rezultă din utilizarea simultană a amândurora, dacă se înlătură alterările, disimulările interesate, voite, lipsa de atenţie suficientă şi mai ales graba de a conchide şi de a trage concluzii; dacă, pe de altă parte, învingem iluziile la care sunt supuse simţurile prin confruntarea, controlul şi corectarea lor reciprocă, după indicaţiile şi îndemnul raţiunii, cunoaşterea este la adăpost de orice pericol de suspiciune şi scepticism sau negaţie. Graba, neatenţia, lipsa de observaţii şi de documentare sunt defecte sau boli inerente crizei de creştere a cunoştinţei. Aceste defecte sunt ca nevârstnicia, minoratul, o boală care e vindecă de la sine, cu trecerea vremii. Problema cunoaşterii este deci o criză de creştere, de stare de minoritate a cunoaşterii,

care trece singură cu trecerea timpului.

Aceasta nu împiedică însă să mai existe unele probleme secundare şi de detaliu ale cunoaşterii, cum ar fi de pildă aceea de a şti cu ce trebuie să înceapă, cu ce începe procesul cunoştinţei, cu simţurile sau cu intelectul. Evident, cunoaşterea propriu-zisă nu se obţine decât prin utilizarea ambelor organe de cunoaştere, simţurile şi intelectul. Cunoaşterea iniţială sensibilă începe cu văzul, dar văzul dă o cunoaştere globală, un câmp de viziune complex, o multiplicitate coexistentă de obiecte, pe care o analizează şi o amănunţeşte pipăitul şi celelalte simţuri. Intelectul cunoaşte un obiect după modul de a cunoaşte al vedereii şi simţurile au misiunea de a face analiza cunoştinţei obiectului prin simpla funcţionare specializată a fiecăruia din ele.

Procesul cunoaşterii începe deci inevitabil şi invariabil cu o sinteză, cunoaştere vagă, globală pe care

o precizează, o amănunţeşte analiza simţurilor. Analizei simţurilor, fie ea spontană fie voită, impusă de intelect, îi urmează o sinteză care reface sinteza iniţială, intelectul reunind elementele discernate şi precizate de simţuri într-o sinteză nouă. Ca şi mersul pe ambele picioare, utilizate succesiv, mersul, cunoaşterea este posibil şi fructuos numai prin utilizarea succesivă a ambelor organe de cunoaştere, începând cu intelectul sau cu cel mai intelectual dintre înţuri, simţul vederii.

Observaţia şi experimentul sunt chestiuni pe care intelectul nostru le pune naturii. Ele sunt consecinţa unei curiozităţi a inteligenţei, sunt pornite din iniţiativa intelectului, voite şi cerute de intelect. Prin observaţia şi prin experimentul instituit de intelect cu ajutorul simţurilor, acesta urmăreşte soluţia unei probleme ce şi-a pus-o, stabilirea unei conexiuni cauzale, despre care experimentatorul are deja o idee prealabilă. Fără această idee, observaţia şi experimentul n-au sens şi nu au loc.

Descoperirile prin hazard şi coincidenţe, care sunt foarte rare, încă nu sunt lipsite de o idee prealabilă, de o curiozitate şi de preocupare semiconştientă sau subconştientă.

Galileu a descoperit legea greutăţii corpurilor, prin raţionament, şi observaţia şi experimentele n-au contribuit decât s-o verifice. Newton a ajuns la descoperirea legii gravitaţiei tot prin raţionamente şi deducţii. Faimoasa observaţie a mărului căzut din pom n-a fost făcută şi n-a făcut decât să declanşeze concluzia raţionamentelor de care mintea sa era plină şi era obsedată de multă vreme, aşa cum căderea unei mici bucăţi de cristal într-o soluţie chimică foarte concentrată produce brusc efectul catalizator care face că toată soluţia se transformă în cristale. Ipoteza, al cărui rol în cercetările lui Poincaré a fost luminos descris de acesta, este o confirmare şi o ilustrare a importanţei şi iniţiativei intelectului. Simţurile prin experienţe şi

observaţie nu fac decât să ajute şi să ratifice decretele intelectului.

Până aici, obiectul reflexiunilor noastre a fost cunoaşterea ştiinţifică abstractă, cunoaştere în care intelectul primează şi domină, şi a cărei generalitate se însoţeşte de o vădită superficialitate, lipsă de profunzime, care se raportă către cunoaşterea completă şi concretă a lumii, cum se raportează văzul către pipăit. O cunoaştere mai profundă şi mai metafizică, aşa cum o înţelege Bergson, este aceea cre reia generalul şi abstractul şi-l scoboară spre individual şi concret, cunoaşterea intuitivă a artistului, care trebuie să rântregească cunoaşterea abstractă, analitică a savantului. Cu alte cuvinte, cunoaşterea adevărată este aceea în care mersul ei începe cu ştiinţa şi urmează cu arta, ştiinţa dezîncarnând obiectele şi lucrurile prin analiză şi abstracţie şi arte reîncarnându-le cu datele concrete al simţurilor date, care au fost separate şi

eliminate de intelect.

Să cercetăm acum oricât de sumar, acest mers descendent al cunoaşterii, de la intelect către simţuri, după ce am cercetat suficient mersul ei ascendent, de la simţuri către intelect şi abstracţie.

Procesul descendent al cunoaşterii se face aproape întotdeauna în mod implicit automatic, de altfel, ca şi cel descendent. Acesta pleacă de la concret şi individual, a cărei analiză de elemente comune şi asemănătoare, pe care intelectul le adună şi le asociază, în acelaşi timp în care elimină trăsăturile particulare care individualizează, diferenţiază şi concretizează obiectul. Elementul de asemănare comun tuturor indivizilor aparţinând unui grup de lucruri sau specii de fiinţe, abstractul acesta, noţiunea sau ideea este încorporat în cuvinte.

Cu încorporarea noţiunilor şi chiar a principiilor celor mai abstracte, în cuvinte a căror sonoritate sau

grafie semnifică şi exprimă simbolic oarecum materialmente, sensibil, conţinutul abstract, intelectual sau spiritual al ideii, este un prim pas descendent făcut către concret şi individual. Cuvintele sunt simboluri, date sensibile, şi deci, ca sonoritate şi grafic, deja materialele, în care abstractul şi infinitul spiritual ce conţin, sunt închise, comprimate.

Să cercetăm acum mai de aproape acest proces descendent de cncretizare şi individualizare a cunoştinţe: gramatica şi sintaxa sunt primele forme ale acestui proces de concretizare şi literatura, proza şi poezia, este activitatea artistică care le corespunde. Artistul şi meseriaşul practic refac în sens invers opera savantului. Ei reiau noţiunea abstractă, care poate fi reprezentantă mai întâi prin o schemă, o schiţă scheletică. Pe această schemă săracă, scheletică, artistul începe a o îmbogăţi, a o îmbrăca cu particularităţile sensibile, concrete care diferenţiază, particularizează,

concretizează şi individualizează exemplarele concrete, lucruri au fiinţe.

În acest fel se ştie că procedează pictorul, sculptorul, romancierul. Ei refac opera creatoare a naturii pe care ştiinţa o schematizează, o sărăceşte, reducând-o la ceva scheletic, la o schiţă foarte simplă, la un număr minim de note, de linii. Artistul dă volume, culoare şi trăsături concrete acestor schiţe făcute din linii. Constructorul unui edificiu, de pildă, reia planul, care este o clădire reprezentată prin linii pe o suprafaţă plană şi la o scară foarte redusă. El dă acestor linii alte proporţii, le măreşte, şi, la suprafaţa plană, adaugă volumul, adâncimea. Liniile, le încarcă cu material de construcţie şi planul semiabstract redus la suprafaţă se concretizează în volum şi se materializează în corpul clădirii.

Activitatea artistică are ca scop de a dizolva abstractul intelectual în imagini, a-l îmbrăca în

reprezentări ale datelor simţurilor. Imaginaţie creatoare inepuizabilă de combinaţii originale, de invenţii, este o jonglerie de imagini, din care alege, spre a îmbogăţi şi îmbrăca schema, schiţa scheletică a noţiunii pe care o concretizează activitatea artistică. Imaginaţia este un fele de acrobaţie a intelectului, un joc ingenios cu imaginile, pe care imaginaţia le îmbină într-o infinitate de combinaţii, ca să concretizeze abstractul. Infinitul spiritului, al intelectului, se debitează în acest joc fecund al imaginaţiei, în fecunditatea inepuizabilă a invenţiilor, a creaţiilor ei, al căror material ea îl epuizează în comorile subconştiente ale memoriei.

Am comparat activitatea intelectului în abstracţiune cu operaţia prin care alcoolul este distilat din fructe fermentate, cu orice operaţie, în fine, prin care se extrag esenţele din materie brută, cum de pildă este şi benzina. Activitatea artistică de concretizare se poate compara cu diluarea alcoolului, a spirtului rafinat în diferite lichide

alcoolice, în care, pe lângă apă, s-ar amesteca diferite ingrediente. Activitatea artistică ar fi comparabilă în acest caz cu fabricantul de lichioruri care, din spirtul rafinat, diluat în diferite proporţii de apă, zahăr şi alte ingrediente, scot lichioruri de diferite grade tărie, ceea ce înseamnă că şi el reconstituie alcoolului elementele pe care procedeul distilării le separase şi le eliminase sau le transformase ca de pildă, apa, savoarea fructelor, zahărul, care, prin fermentaţie, s-a transformat în alcool.

Cu cât esenţa a fost mai concentrată, cu atât suportă o diluare mai voluminoasă. Adică sfera este în raport invers cu conţinutul, regulă logică elementară. Evident, este o mare diferenţă între lichiorurile astfel obţinute şi între fructele din care s-a distilat alcoolul. O diferenţă remarcabilă cu aceasta există şi între fructele concret produse de natură sau de oameni, din a căror cunoaştere intelectul a format noţiuni abstracte şi între creaţiile artiştilor pictori şi sculptori.

Deşi intelectul este un rezultat al vieţii sociale, deoarece a fost aplicat la studierea naturii, el s-a alterat, trebuind să se adapteze naturii materiei ştiinţelor fizico-matematiere, s-a modificat şi a devenit impropriu pentru studierea materiei ştiinţelor spirituale, morale şi sociale. Atât Dilthey cât şi Bergson ne asigură că metoda intuiţionistă a simpatiei, a trăirii, est mai potrivită şi mai rodnică, deoarece intelectul, care o geometrizează, o materializează şi reifică totul. Metafora şi simbolul sunt mult mai preţioase pentru cunoaşterea materiei ştiinţelor spiritului, ele dau cunoştinţele directe şi mai profunde. De altfel, Bergson pretinde că simţul interior, trăirea, însufleţirea şi impatia sunt metode utile chiar pentru a reprezenta şi studia lucrurile naturii fizice inorganice. În acest caz, metafizica este posibilă. Metafora şi simbolul intuiţiei servesc la reprezentarea şi înţelegerea lumii fizice. Ele sunt un echivalent al cunoaşterii matematice, căci

cunoaşterea prin intuiţie, metafore şi simbol nu face decât să substituie unui simbolism abstract cum este matematica, un simbolism mai sugestiv şi mai concret de imagini şi metafore. Matematica nu este altceva decât simbolizarea realităţii fizice prin datele simţului vederii, întinderea, geometria, reduse la numere şi calcule. Ştiinţa matematicii este spaţializarea, reducerea materiei la spaţiu, o traducere metaforică a fizicului.

LOGICĂ ŞI ONTOLOGIE

Examinând până acum, raporturile dintre simţuri şi intelect, am pus suficient în evidenţă colaborarea între intelect şi simţuri, pe care o impune fatal legătura indisolubilă dibntre corp şi spirit sau conştiinţă, specificând rolul şi importanţa acestor două elemente fundamentale ale cunoaşterii. Până aici, n-am făcut propriu-zis, decât psihologie, şi pihologia, prin procesul

de abstracţie pe care o operează intelectul, ne-a dus la logică şi la ontologie, dincolo de psihologie.

Conştiinţa, spiritul, eul sunt cunoaştere, substanţa, materia, universul sunt obiectul cunoaşterii. A pune problema cunoaşterii, este a pune problema raportului dintre logică (intelect) şi realitatea ontologică (materia, substanţa universului). Există între logică şi psihologie exact acelaşi raport ca între intelect şi simţuri, pentru că simţurile aparţin psihologiei şi logica are ca obiect de cercetare intelectul şi funcţiunile lui. Logica să dincolo şi deasupra psihologiei. Psihologia este studiul conştiinţei empirice, logica este o psihologie raţională, obiectiv transpsihică.

Eul este sentimentul identităţii noastre personale de la un cap al vieţii până la celălalt, de la prima licărire a conştiinţei de noi înşine până în ultima clipă de viaţă, ne regăsim şi ne recunoaştem aceiaşi, în tot momentul, în toate momentele, oricât ar diferi acestea între ele, oricât

de variate ar fi stările noastre de conştiinţă, care se schimbă cu schimbările în natură din jurul nostru, ce se reflectă în eul nostru au cu schimbări care au lor în periferia corpului nostru. În toate acţiunile noastre, în toate impresiile noastre, în infiniatatea variaţiunilor lor, noi rămâne, ne recunoaştem identici cu noi înşine.

Eul nostru le însoţeşte pe toate şi le atribuie pe toate lui însuşi, se recunoaşte în toate şi se recunoaşte acelaşi în toate. Eu, je, ich, io, I, însoţesc toate acţiunile, dorinţele impresiile noastre, exprimă identitatea noastră în toate aceste acte, impresii, dorinţe şi le însoţeşte cum însoţeşte umbra fiecare din paşii noştri. Mai exact, eul nostru este soarele care proiectează lumina sa pe toate aceste stări interne, le iluminează, le intelectualizează, făcându-le conştiente. În tot momentul, eul nostru este acelaşi şi totodată conţinutul lui este altul; eul se exprimă şi pe el şi conţinutul lui, care este întotdeauna altul; eul rămânând totdeauna acelaşi; se identifică în tot

momentul cu conţinutul său şi acesta schimbându-se mereu, eul, modificându-se mereu, rămâne mereu acelaşi: el este ca un izvor constant, acelaşi, din care izvorăsc mereu stări diferite, schimbătoare, infinit variabile. Simţurile externe şi simţul intern aduc în tot momentul elementele variate, diferenţiale, care fac conţinutul eului, dar eul rămâne acelaşi, ca un vas pe care l-am umple mereu cu altfel de lichid, care ar schimba mereu aspectul vasului, pe când vasul rămâne mereu acelaşi. Însă, în infinita varietate a stărilor interne, se prezintă şi asemănări şi identităţi care alterează cu diferenţele. Această infinită variaţiune a eului este presărată de asemănări, de identităţi, întrerupte de diferenţe şi diferenţe întretăiate de asemănări, care compun ţesătura eului nostru.

Întrucât rămâne acelaşi, identic cu el însuşi în infinit varietate a modificărilor lui, eul nostru se identifică cu memoria, întrucât va continua să rămână

acelaşi, el este prevedere, imaginaţie, anticipaţie, plan de activitate etc.

Am zis că eul este un soare care proiectează lumina asupra tuturor stărilor sale, pe care le iluminează cu lumina conştiinţei şi le intelectualizează. Este o observaţie curentă că memoria, păstrarea amintirii unei acţiuni, impresii, a unui conţinut al eului este în raport cu lumina, cu care a fost iluminată de către eu, sau de conştiinţă, ea depinde de gradul de intensitate al acestei lumini proiectate de ea, adică de gradul de conştiinţă mai vie sau mai slabă care a însoţit-o, de interesul, de atenţia pe care a deşteptat-o şi care a însoţit-o.

Numai graţie memoriei, conştiinţa poate stabili asemănări şi identităţi, diferenţe şi opoziţii, între datele infinit variate pe care le conţine, şi sunt tot atâtea modificări ale eului conştient. Memoria reţine amintirea elementelor asemănătoare între două impreii sau stări despărţite, interceptate, de stări diferite şi intelectul le

compară şi stabileşte asemănarea sau identitatea dacă este cazul, sau diferenţa, când diferenţa este între datele care alterează. Astfel, memoria ajută să fie stabilite grupuri de asemănări întrerupte de diferenţe şi pune, în varietatea stărilor interne, oarecare ordine.

Pe de altă parte, identitatea eului este ea însăşi fondată pe memorie, şi, la rându-i, memoria ar fi imposibilă fără identitatea eului. Identitatea eului şi memoria sunt două aspecte corelative ale spiritului nostru, care se prezintă ca un cerc vicios, precum asemănarea şi diferenţa, identitatea şi opoziţia se prezintă ca elemente corelative sub forma de cerc vicios. Dacă n-ar fi asemănare, diferenţa ar fi imperceptibilă şi viceversa. Este acelaşi raport ca între lumină şi umbră, mişcare şi imobilitate sau inerţie.

La baza acestei corelaţii, este proprietatea eului de a fi, în acelaşi timp, identic cu el însuşi şi diferit de el însuşi, după calităţile conţinutului său din momentul, pe

care le aduc simţurile schimbătoare şi variabile în tot momentul, pe când eul rămâne întotdeauna acelaşi. Eul este, deci, ca o substanţă permanentă ale cărui infinite modificări suferite de la mutaţiile ambianţei fizice şi sociale aduse de simţuri, sunt infinit variate, adică aci diferite aci asemănătoare; el este fondul permanent pe care se înregistrează şi se înlocuiesc modificările lui, ca un film cinematografic. Permanenţa este acest fond, schimbările şi variaţiile lui sunt impresiile care-l modifică, lăsându-l aceeaşi, sub toate aceste modificări, precum un lac rămâne acelaşi deşi oglindeşte infinitatea schimbărilor de colorit, de nuanţe, ale luminii şi ale cerului cu nori fugitivi şi toate variaţiile atmosferice ca şi imaginile lucrurilor şi fiinţelor şi al trecătorilor după meleagurile lui.

Identitatea şi contradicţia logică sunt formele subliniate, abstracte, ale asemănării şi diferenţei empirice, căci identitate şi opoziţie ireductibile nu există

în natură; identitatea şi opoziţia nu sunt realităţi psihologice şi logice. Identitate şi contradicţie, diferenţă şi asemănare, conexiune, succesiune şi coexistenţă sunt raporturi constatate între datele care constituie conţinutul infinit de variat al eului. Pe de o parte, asemănările sunt derivaţii ale identităţii eului, ale permanenţei şi duratei lui, pe care memoria le implică şi le explică, şi, pe de altă parte, variaţiile, diferenţele, contradicţiile derivă din diferenţierea şi modificarea continuă a eului. Durata, permanenţa sunt asemănări repetate, invariaţiuni, repetarea, persistenţa, continuarea aceloraşi stări de conştiinţă. De aceea, J. St. Mill defineşte eul ca o posibilitate permanentă de sentimente. Această posibilitate permanentă nu este altceva decât expresia identităţii permnente a eului, care implică totodată infinitatea variaţiunilor lui.

Logica nu face decât să studieze activitatea eului, care poartă pecetea identităţii şi oposului ei, opoziţia,

contradicţia. Activitatea sintetică a conştiinţei, unitatea conştiinţei şi tendinţa ei de a se unifica, de a reduce la unitate varietatea şi multiplicitatea datelor simţurilor; principiile logice ale identităţii şi ale contradicţiei sunt funcţiuni logice ale conştiinţei meta-empirice, ale conştiinţei sociale, raţionale sau generale, cum o numeşte Kant. Dublul principiu al logicii, identitate şi contradicţie, traduce dualitatea naturii eului, care este, cum am văzut, identitate şi diferenţiere.

În faţa eului şi a identităţii lui, se găseşte universul, natura fizică şi viaţa, materia moartă şi vie, substanţa, masa. Ceea ce este eul, spiritul, conştiinţa pentru ştiinţele morale şi sociale, este materia, substanţa masei pentru ştiinţele naturii organice şi inorganice. Cu deosebire, ideea de substanţă corespunde aşa de exact eului, analogia între eu şi substanţă este de aşa natură, încât se poate repeta exact despre identitatea şi permanenţa substanţei tot ceea ce am spune despre

identitatea eului şi despre permanenţa identităţii conştiinţei de sine.

În adevăr, pentru J. St. Mill, materia este o posibilitate permanentă de percepţii, după cum, pentru el, şi spiritul, adică eul, este o posibilitate de sentimente. Ar fi mai exact să zicem aici, în loc de calităţi, percepţii sau stări de conştiinţă, şi la definiţia materiei, să zicem calităţi sau manifestări în loc de percepţii, pentru a nu subiectiva ceea ce este obiectiv, şi a obiectiva ceea ce este subiectiv, cum face Mill. Este evident că pecepţiile sunt stările conştiinţei care sunt datele simţurilor şi calităţile sunt manifestări exteriorizate ale substanţei. Acestea corespund datelor simţurilor, adică percepţiilor.

Precum eul rămâne identic cu sine în infinita varietate a modificărilor ce suferă, tot astfel substanţa rămâne cantitativ aceeaşi, oricare ar fi transformările prin care trece. Ştiinţele fizico-chimice, care studiază diferitele maniestări şi modificări ale materiei, stabilesc

în acelaşi timp că fondul, masa, greutatea materiei rămân neschimbate, că nimic nu se pierde şi nimic nu se câştigă, că substanţa este substratul permanent, neschimbat, sub infinitatea schimbărilor şi modificărilor ei. Identitatea eului, sub infinitatea variaţiunilor lui, este deci aceeaşi cu identitatea substanţei universului, care se diferenţiază într-o infinitate de manifestări, cu permanenţa ei ca formă, care se cheltuieşte în mişcări infinit variate şi cu durata care se debitează în infinitatea succesiunilor de momente efemere.

Structura ontologică a substanţei este aşa de asemănătoare cu structura logică a eului, încât una pare a nu fi decât duplicatul celeilalte, ceea ce este foarte firesc, deoarece eul, sau conştiinţa sunt cunoaştere, care are de obiect universul, materia sau substanţa lui, pe care trebuie s-o cunoască aşa cum este ea, adică s-o reproducă exact, să fie copia ei fidelă. Logica, care este ştiinţa cunoaşterii, coincide cu ştiinţa ontologică a

universului şi, de aceea, conştiinţa, intelectul are aceeaşi structură ca şi substanţa sau realitatea ontologică. Cu alte cuvinte, logica este o cunoştinţă adecvată a realităţii ontologice. Dar această adecvare, acest paralelism este structura eului şi a substanţei, ale căror manifestări corespund, ca şi cum aceleaşi idei ar fi exprimate în două idiome deosebite, se continuă şi se confirmă şi între conexiunile şi funcţiile logicii, funcţiunile şi organizarea naturii, în toate încheieturile şi funcţiunile ei, pe care logica le urmăreşte şi de discernează, stabilind legile naturii, conexiunile şi succesiunile cauzale ale manifestărilor fizice pe care le prezintă materia şi viaţa.

Această adecvare şi acest paralelism între structura eului şi a substanţei universului a făcut pe Spinoza să afirme că nu există decât o substanţă unică, ale cărei două atribute sunt cugetarea şi întinderea, materia sau substanţa, aşa cum le concepea Descartes. Aceste

atribute prezintă fiecare câte o infinitate de modalităţi sau manifestări. Substanţa şi eul, întrucât sunt permanenţe şi imobilităţi sunt lumea văzută cu ochiul intelectului a lui Parmenide, şi modalităţile infinit variabile ale întinderii şi ale cugetării sunt lumea devenirii, a mobilităţii şi variaţiunii infinite a lui Era clit şi Bergson, care o privesc cu ochii simţurilor. Solidele de care vorbeşte Bergson sunt formele durabile ale substanţei. Ele sunt dure, de aceea durează; durata este permanenţa şi solidele îşi păstrează permanent forma, forma lor durează. Durata este stabilitate, este timpul care durează fără întrerupere şi de debitează în succesiuni efemere, în deveniri. Durata este permanenţă, imobilitate, invariaţie, identitat, care sunt echivalentul identităţii eului. Materia solidelor este echivalentul materiei şi, Bergson a făcut această apropiere în titulatura unui eseu interesant; *Matiere et Mémoire*. Durata, permanenţa, imobilitatea pe care le neagă

Heraclit şi Bergson, sunt aşa de reale şi adevărate, încât aceşti filosofi le afirmă chiar prin modul cum le tăgăduiesc: ei zic că realitatea este mişcare *continuă*, devenire şi schimbare *perpetuă*, fără întrerupere. Continuitatea şi perpetuitatea este permanenţă, durată. Durata este lipsa de întrerupere.

Aceeaşi corespundere şi acelaşi paralelism îl găsim între devenirea logică a spiritului şi devenirea ontologică a universului sau mai bine zis, între funcţiunea intelectului, care operează procesul abstracţiunii şi între procesul ontologic al evoluţiei universului.

Secolul al XVIII-lea a îmbogăţit cugetarea filosofică cu ideea de progres, formulată de Turgot şi Condorcet, de la care a împrumutat-o August Comte şi i-a dat un conţinut mai precis în legea celor trei stări ale evoluţiei spiritului umane; teologică, metafizică şi pozitivă. Clasificarea ştiinţelor schiţa deja legea

progresului cosmic, fără însă să ajungă la o concepţie clară şi precisă a evoluţiei cosmice la care va ajunge Herbert Spencer, graţie cercetărilor şi generalizărilor lui Darwin şi Huxley, anticipate deja de Goethe şi Lamarck. În acelaşi timp, în Germania, ideea de progres a fost înşelasă ca devenire, în care ideea de progres se reîntregeşte cu ideea de regres, devenirea este schimbae continuă, în sens heraclitian, şi schimbarea poate fi sau un progre sau un regres.

Herbert Spencer, însuşindu-şi generalizările lui Lamarck, Darwin, Huxley, le sistematizează şi le rezumă în legea generală a evoluţiei, pe care o defineşte şi o ilustrează după datele biologiei şi fiziologiei timpului său. Apoi o aplică şi în domeniul celorlalte ştiinţe, făcând din ea adevărata lege universală care guvernează întregul cosmos. În primul rând, evoluţia constă în a trece de la omogen la eterogen. Omogenul, fiind instabil, se alterează, se diferenţiază şi, de aceea

natura, pleacă de la omogen şi procesul evoluţiei este un proces de diferenţiere şi de complicare continuă, spre a da foame de materie şi de viaţă din ce în ce mai diferenţiate, mai complexe, mai coerente, mai consistente, mai definite şi mai specifice.

Filosoful epistemologic Meyerson, analizând cu competenţă mersul şi metodele ştiinţelor pozitive, el însuşi fiind om de ştiinţă, a sintetizat şi generalizat rezultatele cercetărilor ale în legea care formulează activitatea spiritului ştiinţific, pe care o prezintă ca o tendinţă constantă a raţiunii de a căuta identitatea sub diversitatea fenomenelor, a reduce diferenţele şi diversitatea la identitate şi multiplicitatea la unitate. În geometrie, în fizică, în chimie, în biologie, aceasta este legea, tendinţa constantă a raţiunii: reducerea complexului la elemente simple, a diferenţelor de identitate, a multiplicităţii la unitate. Găsim deci şi aici acelaşi paralalism între evoluţia logică şi evoluţia

ontologică, pe care l-am găsit între structura logică a conştiinţei sau eului şi structura ontologică a substanţei.

Cu o deosebire, însă, care pare capitală sau foarte importantă: evoluţia ontologică merge de la omogen la eterogen, adică de la identitate către eterogenitate şi constă într-un proces de diferenţiere a omogenului, pe când procesul ontologic merge în sens inveers, de la eterogen, diferenţiat, către identitate, de la complex la simplu, de la multiplicitate la unitate. Logică şi ştiinţă sunt căutarea identităţii, identificarea, căutarea unităţii, unificarea şi simplificarea. Logica coboară deci panta pe care a urcat-o ontologia. Omogenul este instabil, zice Spencer, această instabilitate aduce neapărat diferenţierea lui, şi diferenţierea aduce întregirea, îmbinarea din ce în ce mai complexă a elementelor din ce în ce mai etergene. Legea entropiei corespunde exact raţiunii care unifică şi identifică şi caută unitate. Raţiunea, zice Meyerson, este analiza, care caută

asemănări şi identităţi în eterogenităţi de diferenţieri întregite, în combinaţii complexe. Ontologia este sinteza, logica este analiză, una desface ceea ce a făcut cealaltă.

Operaţia intelectului în procesul abstracţiunii constă în analiza şi căutarea identităţii sau a semănării dintre lucruri în izolarea şi reţinerea identităţii şi eliminarea diferenţelor, a particularităţilor care individualizează şi concretizează lucrurile şi fiinţele. Şi aici găsim, la fel, acelaşi paralelism între procesul logic care desface ceea ce a făcut procesul onologic.

O fiinţă vieţuitoare este produsul unui germen nediferenţiat, care însă începe a se divide într-o infinitate de celule, care se diferenţiază spre a se constitui în ţesuturi şi în organe diferite, şi se specializează, după poziţia şi funcţia pe care aceste organe o au de îndeplinit în complexul organismului pe care-l constituie. De altfel, evoluţia embriologică a

individului reproduce în molecular evoluţia vieţii în general, căci ontogeneza rezumă filogeneza, evoluţia embrionului traversează faze succesive asemănătoare cu fazele succesive ale filogenezii. Speciile descind unele din altele, prin diferenţiere şi specificare, după cum fazele prin care trece embrionul descind unele de altele prin diferenţiere succesivă.

Scara zoologică se prezintă ca un edificiu de idei abstracte, pe linii diferite, pe diferite trepte de abstreţie. Edificiul scării biologie pleacă dintr-o rădăcină comună, substanţa celulei, şi, din tulpina celulei, se desfac diferite ramuri divergente, din ramuri rămurele, clase şi speţe divergente şi indivizi care sunt frunzele arborelui. Imaginea edificiului ideilor este tot ca imaginea arborelui vieţii. El pleacă de la indivizi, care sunt imagini şi idi din ce în ce mai generale, care converg toate spre tulpină, şi din tulpină spre rădăcină, pe care o constituie principiile supreme ale logicii; identitatea

eului, care corespunde identităţii, omogenităţii celulei germinale. Tot edificiul vieţii se desface din diferenţierea substanţei celulei vii, după cum tot edificiul intelectual al ideilor rezultă şi derivă din identitatea eului, a conştiinţei de sine.

*

De altfel, speţele, clasele, genurile sunt principii şi noţiuni încarnate. O speţă vegetală sau animală este în adevăr echivalentul unei noţiuni, încarnarea, concretizarea unei noţiuni. Noţiunea de cal este o abstracţie pe care o operează intelectul care, din analiza făcută asupra cunoaşterii unei serii de cai concreţi, creează noţiunea abstractă de cal. Făcând aceasta, intelectul dezîncarnează, deconcretizează fiinţa individuală a calului. Operaţia logică a intelectului coincide, sau mai exact zis, reface însă în sens invers, opera embriologică, embirogeneza care, dintr-un

germen, omogen, inform aproape încorporal, schiţează întâi planul construcţiei fiinţei calului, pe care-l concretizează şi-l încarnează în fazele succesive ale dezvoltării lui, dotând individul cu particularităţi şi trăsături diferite care-l concretizează şi-l individualizează. În timpul embriogenezei sale, individul cal este mai mult speţă cal decât individ cal. Individul cal nu este individ complet şi concret decât la maturitate.

Ceea ce numeşte Bergson elan vital este substanţe celulei vii elementare şi nediferenţiat. Dar celula via nu i-a părut destul de expresivă, destul de metafizică şi era o monedă prea ştearsă, prea uzată. Elan vital este ceva neuzat, o monedă neştearsă, mai cu relief. Altfel celula nu este echivalentul exact al elanului vital, aşa cum îl prezintă şi-l înţelege Bergson. În concepţia elanului, Bergson pune şi o reminiscenţă, un ecou de sprinozism. Elanul vital este substanţa lui Spinoza, fiindcă este la

baza şi a vieţii şi a materiei şi a inteligenţei. Viaţa şi materia sunt cele două atribute ale elanului vital – substanţă, care se manifestă într-o infinitate de creaţii diferenţiale, modalităţi ale acestor două atribute.

De ce evoluţia logică prezenta procesul evoluţiei ontologice inversat, răsturnat? S-ar putea zice că este firesc, deoarece logica oglindeşte fidel obiectul ontologil, dar optica oglinzii inversează imaginile lucrurilor. Explicaţia aceasta este mai metaforică, simbolică. Alta este explicaţia adevărată. Filosoful francez Lalande, autorul unei opere remarcabile: *Evolution et Dissolution*, ne procură dezlegarea problemei, explicarea inversării procesului logic. Raţiunea zice Lalande, este o disoluţie a evoluţiei. Inteligenţa şi raţiunea, analizând viaţa, o dizolvă; inteligenţa este chiar o disoluţie a vieţii şi rezultatul acestei disoluţii. De aceea, ea desface ceea ce a creat evoluţia vieţii. Ca să exprime şi mai bine această idee,

Lalande a modificat titul operei sale, a intitulat-o: *Evolution et Involution*, pentru ca exprime mai explicit ceea ce implica vechiul titlul. Inteligenţa este o involuţie, adică un proces de sens invers procesului evoluţiei, de aceea, intelectul, în abstracţie, coboară panta suită de evoluţia ontologică, deconcretizează şi dezindividualizează fiinţele pe care le-a încarnat şi concretizat evoluţia spre a le transforma în noţiuni albastracte.

Această explicare a inversprii logice în opera intelectului de abstracţiune, Lalande n-a făcut-o şi mai ales n-a visat-o, explicarea este o concluzie pe care o tragem noi, o aplicare a legii involuţiei pe care el a formulat-o dar n-a aplicat-o problemei cunoaşterii, pentru că el nu punea, n-a pus această problemă.

O verificare în concret a paralelismului dintre evoluţia logică şi cea ontologică, o găsim în ceea ce se petrece în timpul regresului vieţii prin îmbătrânire şi

moarte. Îmbătrânirea procedează la fel cu abstracţia. Individul pierde succesiv calităţile şi particularităţile care-l concretizau; trăsăturile se şterg. Bătrâneţea este un fel de reîntoarcere spre copilărie, o dezindividualizare, o ştergere succesivă până la dispariţie a trăsăturilor care-l individualizaz în vârsta virilă; iar moartea este cu adevărat o operaţie d dezîncarnare. Disoluţia, descompunerea reală care urmează după moarte, simbolizează exact procesul abstracţiunii, căci nu lasă decât scheletul, care este ca o imagine-schemă, semiabstractă a construcţiei corporale a individului.

Mai puţin vizibil, pentru că este mai profund, este paralelismul între evoluţia ontologică şi cea logică, când o consideră pe cea dintâi în formaţia celulei germinative dintr-un organism adult. Ştiinţa biologică ne asigură că celulele germinative sunt celule nediferenţiate, singurele celule rămase nediferenţiate din organism, pentru că ele

provin din celula germinativă mamă, transmisă de generaţiile precedente, care rămâne mereu aceeaşi de-a lungul generaţiilor. Singure celulele somatice se diferenţiază şi se specializează, după organele şi trăsăturile pe care le formează, pe când celula germinativă rămâne nediferenţiată şi nespecializată.

Celula aceasta reprezintă, pe cât ni se pare, în concret, noţiunea abstractă a fiinţei corespunzătoare; ea imaterializează speţa, noţiunea abstractă fiindcă, din ea, se va naşte fiinţa nouă care se va dezvolta şi se va individualiza prin evoluţia intrauterină şi extrauterină. Această celulă este substanţa speţei din care se concretizează, prin evoluţie, individul şi speţa prin indivizi. Ea corespunde ideii de *substanţă* şi identităţii *eului*, ca substanţă a intelectului.

Deşi celula germinativă este nediferenţiată şi nespecializată, ea conţine însă virtual toate specializările pe care le realizează celulele somatice specializate, şi pe

care şi ea le va actualiza în generaţiile viitoare, adică o parte din ea, pentru că o parte rămâne mai departe nespecializată şi, ca atare, se divide, înmulţind astfel celulele în felul ei. Dar, ea nu conţine virtual numai trăsăturile caracteristice ale speţei, ci se pare că înregistrează un fel de ecou vag al modificărilor mai profunde pe care le suferă celulele somatice, când aceste modificări sunt mai importante, şi acest ecou vag, foarte nedeterminat, se manifestă în ereditatea caracterelor particulare câştigate de indivizi în timpul vieţii şi care-l particularizează şi-l individualizează, făcându-l cu adevărat ireductibil, unic în felul lui.

În celula germinativă care păstrează, virtual, în indiferenţierea ei, toate diferenţierile care se vor actualiza ulterior şi culege şi ecoul vag al tuturor modificărilor profunde, cu eliminarea celor mai superficiale, ale celulelor somatice în timpul vieţii individului, se operează exact un proces analog cu acela

al abstracţiunii; adică un proces evolutiv care nu mai este inversul procesului biologic. În celula germinativă, există un fel de extras al calităţilor caracteristice ale organismului, care sunt şi ale speţei, ca şi cum ar fi extras, prin distilarea celulelor germinative, specificările acestora, şi ele nu păstrează decât esenţialul caracterelor câştigate, eliminând pe cele superficiale şi individuale.

Nimic nu poate da o idee mai aproximativă de natura şi funcţiunea ideii abstracte decât această celulă germinativă şi nimic nu este mai analog ca ea cu ideea abstractă. Celula germinativă este o abstracţie oarecum concretă, materializată şi prezintă o reală analogie cu cuvintele care, ca şi ea, concretizează, materializează noţiunile abstracte. Şi când este în chestiune celula germinativă a omului, putem zice că, în ea, se conţine virtual spiritul, conştiinţa, eul, spirit care s-a coborât din ceruri odată cu omenirea, în ipoteza noastră că omenirea ar fi de origine supraterestră. Evoluţia intra şi

extrauterină, dând individul adult, nu face decât să concretizeze acest proces de abstracţie (extracţie) biologică.

Sub acest aspect special, evoluţia ontologică coincide întocmai cu evoluţia logică, căci procesul aceluia nu mai este în sens invers procesului acestuia.

Există însă un alt domeniu în care logica coincide exact cu ontologia şi în care paralelismul nu mai este inversat: domeniul artelor, al industriei şi meseriilor, domeniul activităţii practice creatoare a oamenilor. În creaţia ontologică a naturii, speţele şi clasele vegetale şi animale sunt noţiuni abstracte care au fost concretizate şi individualizate în exemplare plante şi fiinţe vii, aşa cum am văzut că oamenii, în creaţiile lor ontologice de artă, nu fac decât să încorporeze şi să individualizeze idei, sub forma de proiecte schiţate, planuri schematice. În adevăr, ce este un german? Exact echivalentul unei idei, al unei inspiraţii artistice. Şi natura nu procedează

în procesul evoluţiei sale creatoare altfel decât artistul. Este un adevăr banal că opera artistului trebuie să se dezvolte organic şi operaţia lui creatoare să urmeze exemplul creaţiei naturii, ceea ce se întâmplă efectiv în orice mare creaţie artistică.

Natura pune germenul de viaţă într-o ambianţă propice dezvoltării lui; pe al planetei într-un teren preparat şi propice creşterii lui, pe al animalelor în corpul matern. Ambianţa oferă materialele şi condiţiile în care germenul, ca un artist, operează evoluţia lui. Aceasta constă în efectuarea unor forme succesive, ce se înlănţuiesc continuându-se unele în altele, prin care germenul trece precizându-şi şi îmbogăţindu-şi continuu trăsăturile specifice şi individuale. Această operaţie a germenului nu diferă deloc de a artistului creator al unei opere de artă, care trece şi ea tot prin faze succesive ce se înlănţuiesc, în timpul când ea este executată. În evoluţia biologică, vegetală şi animală, mai întâi aceea a

embrionului şi apoi cea extrauterină, ca şi în evoluţia creatoare a operei de artă, logia şi ontologia coincid. Procesul logico-ontologic al artistului este paralel cu procesul ontologic al naturii şi paralel dar şi de sens invers procesului evoluţiei logice a ştiinţei. Sculptorul, pictorul, autorul unei poeme, roman sau piese de teatru, concep opera sub forma de idee, pe care o schiţează mai întâi într-un proiect schematic, care conţine liniile esenţiale. Apoi, îmbracă, încarnează schema, o îmbogăţeşte succesiv cu detalii, trăsături secundare şi particularităţi care o individualizează, concretizează şi desăvârşesc opera.

Exact la fel, în evoluţia sa embrionară şi extrauterină, germenul capătă mai întâi trăsăturile esenţiale specifice, şi apoi trăsăturile secundare şi caracteristicile, particularităţile care-l individualizează, concretizând astfel noţiunea abstractă a speţei, adică germenul specific, în individul adult, echivalentul unei

opere de artă săvârşite relativ desăvârşite.

Orice creaţie, fie practică, fie artistică, este un proces paralel de acelaşi sens cu procesul evoluţiei biologice şi opus celui de abstracţiune, adică este un proces de concretizare a unei idei, a unei noţiuni abstracte; este individualizarea, concretizarea unei noţiuni, care începe cu o schemă care schiţează liniile esenţiale ale formei ce se creează şi se continuă exact ca în procesul dezvoltării embriogenezei, prin îmbogăţiră schemei cu diferitele particularităţi şi detalii, care vor întregi schiţa, până la portretul, bustul sau statuia vor fi fost săvârşite şi desăvârşite. La fel se procedează cu orice operă literară, arhitecturală, muzicală etc. Inteligenţa, abstracţiunea, noţiuni de osatură, liniile esenţiale ale schiţei, simţurile îmbracă scheletul construcţiei cu detaliile corelative care sunt cele mai armonice cu schiţa. Am zis că arta este ontologie, creaţie ontologică; că se pleacă de la o idee, de la

inspiraţia, pe care o realizează concretizând-o, încorporând-o Artistul procedează deci întocmai ca natura, mai exact ca viaţa, care pleacă de la un germen specific, pe care-l dezvoltă, îl concretizează, îl individualizează în exemplarul adult. În domeniul vieţii practice, oamenii pleacă de la un scop, de la o intenţie, deci de la o idee, care este un fel de abstracţiune, formulată într-un proiect, plan sau schemă, pe care o încorporează, o materializează într-un obiect. Meşteşugarul sau artizanul procedează ca şi viaţa şi ca artistul, dar mai mult ca viaţa, deoarece, pe el nu-l preocupă prea mult armonia, frumuseţea formei, care pe natură n-o preocupă deloc.

Artizanul, însă, poate crea, sau pe măsură, şi obiecte individuale, sau în serie, adică confecţiuni după tipar. În aceasta, întrucât face confecţiuni în serie, după tipare, el se depărtează de artist şi se apropie mai mult de savantul care lucrează cu noţiuni abstracte,

deosebindu-se totuşi de el, căci el individualizează, concretizează abstractul, pe când savantul deconcretează şi dezindividualizează indivizii concreţi şi îi aduce la abstracţie, prin eliminarea trăsăturilor şi a particularităţilor lor, care-i concretizează şi îi individualizează.

Industria este la antipodul artei, ea se confundă încă cu artizanul care lucrează confecţiuni în serie, pe tipare, şi atât de mult se confundă cu el că-l şi înlocuieşte. Industria pare astfel de se apropia mai mult de ştiinţă, de abstracţie. Ea lucrează numai în serie, în tipare, în şabloane şi produse uniforme stereotipic, dezindividualizat, deşi material şi concret. Tiparele sunt ceea ce este speţa, şi mai ales ele sunt ceea ce sunt ideile arhitip ale lui Platon.

Obiectele industriei posedă oarecare perfecţiune de formă, o uniformitate pe care n-o au obiectele lucrate manul de artizan şi care par uneori grosolane, însă

uniformitatea lor, care le apropie de abstracţia ştiinţifică, le îndepărtează de opera de artă. Industria este arta de a materializa şi a concretiza abstractul propriu-zis ştiinţific. Produs al inteligenţi, industria poartă pecetea intelectului şi elimină particularităţile obiectelor, care sunt opera simţurilor. De aceea, ştiinţa ca şi arta au un fond comun; ele sunt armonie, adică unitate în varietate, unitatea dată de inteligenţă şi varietatea dată de simţuri.

Deosebirea ce există între ele este că ştiinţa şpleacă de la eterogen şi suie spre unitate, spre identitate şi omogen, procesul creaţiei artistice pleacă de la omogenul abstract, schemă sau schiţă, şi coboară spre detalii, eterogen, printr-un proces de diferenţiere continuă, care individualizează şi concretizează schiţa. Ştiinţa abstrage, elimină, sărăceşte, unifică; arta concretizează, vivifică, îmbogăţeşte, diferenţiază, exemplifică. Arta este veşnica concretizare, acumulare,

îmbogăţire, creaţie; ştiinţa este veşnica abstragere, analiză, sărăcire, reducere la abstract, la unitate, deci în general; arta este creaţie şi diferenţiere, concretizare şi duce la individual, care este opusul generalului.

Abstracţia, teoria noţiunilor, noţiunile abstracte au fost formulate de Aristotel, din contemplarea speţelor animale; ea este de natură biologică şi poartă structura speţelor. Aristotel a împrumutat-o de la Platon, care o moştenise de la Socrate, sub forma definiţiei, iar Socrate a ajuns la definiţie şi la concepte sau noţiuni din analiza profesiunilor, a meseriilor, a sculptorului, a cizmarului, a fierarului etc. Platon, concepând ideile arhetipuri, care sunt abstracţii, generalizări ale activităţii practice orice activitate practică creatoare de obiecte porneşte de la o idee care realizează un scop, (artistul porneşte de la o schiţă, schemă, guaşe abstracţie) însă arhetipurile se potrivesc minunat cu speţele, atât de mult că Aristotel le-a identificat cu genurile şi speţele animale şi le-a dat

o turnură biologică, şi în acelaşi timp logică. În adevăr, noţiunile, speţele logic formate prin abstracţie, adică prin inducţie, scoase deci din observarea lucrurilor concrete, individuale, singure existând aparent; deci noţiunile sunt copii ale lucrurilor individuale şi Aristotel a reproşat amar lui Platon că greşit afirmă el că indivizii sunt copii grosolane ale ideilor arhetipuri.

Azi, noi de dăm perfect seama că, în fond, Platon avea dreptate, ideea arhetip există, fie sub forma oarecum materială şi concretă de germeni specifici care se concretizează în indivizi, fie sub forma de plan sau proiect mintal, care se concretizează printr-o schiţă, mai întâi, apoi prin concretizarea, efectuarea schiţei. Logiceşte, Artistotel are dreptate; ontologiceşte, Platon are dreptate. Platon este un vizionar ontologic, Aristotel este un vizionar logic sau epistemologic. Platon este artist, Aristotel este savant. Platon vede cum se naşte opera de artă – prin efortul artistului care materializează

un proiect conceput de mintea lui – cum arhetipul abstract conţinut în germen se individualizează spontan, natural şi se concretizează în corpuri materiale.

Artistul dă forma concretă unei idei abstracte, natura concretizează, în forme organice, un germen specific, creând animalul corespunzător. De aceea, Platon şi Aristotel concep forma ca echivalent cu ideea abstractă. Aceste constatări şi reflecţii ne duc la o mai profundă înţelegere a artei şi a deosebirii dintre artă şi natură, de o parte, dintr artă, meserie şi industrie, de alta. Platon avea mai dreptate când zicea că, corpurile sunt copii grosolane şi imperfecte ale ideilor arhetip. În adevăr, germenul unei speţe conţine schema ideală a speţei. Realizarea acestui ideal se face sub incidenţa împrejurărilor ambianţei în care se dezvoltă mai întâi embionul, apoi individul, după naştere, şi care pot să tulbure, să devieze realizarea sa; pe măsură ce, în acelaşi timp, îl diferenţiază, concretizându-l, împrejurări

defavorabile pe să-l lezeze, să tulbure şi să împiedice, să devieze dezvoltarea sa, care altfel ar fi fost armonioasă, cum mâna neexperimentată a unui începător reproduce imperfect şi grosolan modelul ideal ce copiază. Care este misiunea artistului, a operei de artă? Este să facă desăvârşit şi armonios ceea ce natura face imperfect şi discordant, să corijeze natura, să elimine dezarmona, discordanţa, devnierie, incongruităţile, şi acesta este în adevăr idealul artei clasice şi, în special, a clasicismului grec, care a găsit în Platon cea mai înaltă şi conştientă expresie filosofică.

Fireşte, în concepţia sa, Platon era cam himeric, fiindcă concepea ideile ca realităţi aeriene, adevărate entităţi, în acelaşi timp abstracte şi concrete. Azi, noi ştim că aceste entităţi abstracto-concrete, există, dar altfel decât le vedea Platon. Ele există sub forma de germeni concret, compuşi din câte 24 de perechi de cromozomi, care conţin virtual exemplarele individuale

ale speţei corespunzătoare, şi care vor fi duplicate ale indivizilor din care aceşti cromozomi s-au desprins.

Dacă concepţia filosofică a lui Aristotele este finalistă, este pentru că ea este mai mult o filosofie biologică. Legea cauzalităţii ia, în adevăr, în biologie, forma sau aspectul finalităţii care este un fel de cauzalitate inversată, în care efectul se proiectează înaintea cauzei sau forma de germen, scop şi cauză, devine propriu-zis mijloc. Aci există mai întâi efectul, căci germenul ce trebuie să se realizeze preexistă, ca scop, şi condiţiile care determină dezvoltarea lui vin ulterior. Deci, efectul, ca să se realizeze, declanşează condiţiile, cauzele care-i determină dezvoltarea şi care sunt străine de el, fiind date în ambianţa în care el se dezvoltă. Tot aşa, scopul care este conceput mai întâi pune în mişcare inteligenţa, care trebuie să descopere şi să procure mijloacele necesare pentru realizarea lui. În domeniul vieţii fiziologice şi în acela al vieţii

conştiente, morale şi sociale, legea cauzalităţii universale ia aspectul finalităţii care, cum am văzut, şi o repetă, este o cauzalitate inversată. Trebuie însă să adăugăm că finalitatea presupune cauzalitatea. Cauzalitate şi finalitate sunt corelative şi cauzalitatea este baza finalităţii. *Dacă cauzalitatea naturală* n-ar fi finalitatea vitală, morală şi socială, ar fi *inoperantă*.

Ontologia biologică care urcă de la indivizi la speţă, de la speţe la clase şi de la clase la tipuri, este perfect paralelă cu logica care urcă de la imagini şi reprezentări la noţiuni din ce în ce mai abstracte şi mai generale, de la noţiuni abstrate la principii şi de la principii şi axiome. Astfel, logica se dovedeşte a fi un duplicat al ontologiei, cel puţin în ontologia biologică. Dar această constatare se aplică şi la ontologia umană artistică şi a creaţiilor practice ale meseriilor şi ale industriei. Căci, alături de ontologia naturii, a vieţii vegetale şi animale, avem ontologia creaţiilor spiritului uman, artă, meserii

şi industrie.

Arta este partea ce mai spirituală a ontologiei umane alături de care, pe un nivel inferior de spiritualitate, stau creaţiile ontologice ale meseriilor, opera mâinilor şi industriilor, opera maşinilor. Meseriaşii, meşteşugarii operează ca artiştii şi ca natura vie, vegetală şi animală, iar industria procedează, după cum vom vedea ulterior, întocmai ca natura inorganică. Artiştii şi meseriaşii manuali operează pe comandă, industria nu fabrică decât confecţii, şi utilizează tipuri, tipare şi şabloane. Ontologia operelor omeneşti realizează şi ea şi natura vitală de idei şi noţiuni, care iau aici forma de scopuri. Scopurile reprezintă trebuinţele şi dorinţele omului, care se formulează în anume cereri de obiecte confecţionate de industrie sau lucrate de meseriaşi. Meseriaşii şi fabricanţii concep formele obiectelor, forme care sunt echivalentul abstract al ideilor, şi apoi materializează, concretizează aceste

abstracţiuni.

Nicăieri paralelismul logico-ontologic nu se vede mai clar şi mai exact ca în activitatea logică prin care inteligenţa creează, prin inducţie, noţiunile generale şi abstracte din onservarea fiinţelor sau lucrurilor concrete individuale. Ce este de pildă noţiunea speţei cal? Când zicem noţiunea speţei cal, comitem, însă expres, un pleonasm, deoarece speţa cal este chiar o noţiune abstractă de cal. Noţiunea de cal se formează din procesul de abstracţiune care constă în aceea că, din observarea unui oarecare număr de cai, se elimină toate trăsăturile particulare ale fiecăruia şi nu se reţin decât trăsăturii care sunt comune tuturor.

Această eliminare se face spontan, automatic, inconştient am putea zice instinctiv. În acest chip, se obţine noţiunea abstractă de cal, care conţine trăsăturile comune caracteristice tuturor cailor şi această noţiune coincide exact cu speţa de cal, care, prin elementele

comune (specifice lor) se deosebeşte de toate celelalte speţe vecine sau înrudite aparţinând aceluiaşi ordin sau familie. În cursul acestui proces de abstracţiune, se deosebesc diferite variante sau varietăţi ale speţei cal, prin trăsăturile comune unora din ei care lipsesc altora şi le constituie în subgrupuri sau subspecii deosebite.

Calul individual, este la rândul lui, o succesiune de stări diferite, cum el, ca individ, este un exemplar al speţei cal, care, şi ea, nu este decât o succesiune de indivizi cai. În structura fiziologică şi anatomică a calului, se operează un proces de concretizare şi de heterogenizare, plecând de la celula fundată primitivă care constituie un fel de schemă virtuală şi această schemă, sau o schiţă în curs de realizare, se diferenţiază în organe interne şi externe: în trăsături şi sisteme: muşchiular, osos, circulator, digestiv, nervos, până ce constituie calul adult. Structura calului, este ca o ierarhie de organe, ieşite din diviziunile şi diferenţierile

celulei fecundate, ca şi cum individul cal ar fi el însuşi divizat în atâtea subspecii diferite câte organe şi sisteme se constituie în organismul lui, fiecare organ şi sistem fiind o speţă faţă de celulele care-l compun, şi a căror diferenţiere răspunde funcţiunii organului sau sistemului. Exemplar al speţei cal, pe care o conţine în celulele sale germinative, calul este el însuşi o speţă faţă de diferitele organe şi sisteme ce-l compun şi faţă de stările schimbătoare prin care trece, căci celulele care-l compun şi stările prin care trece sunt, faţă de el, ceea ce este el faţă de speţa cal, al cărui exemplar individual este. El este în fiece moment altul, precum speţa cal este alta în fiecare cal individual.

De aici rezultă că realiştii au dreptate; speţa cal, deşi ceva abstract, există, concretă în celulele germinative. Prin urmare abstractul există şi sub forma concretă de celulă germinativă nu numai sub forma noţiunii abstracte a speţei cal, şi realiştii au în principiu

dreptate, căci realitata speţei cal se găseşte în celula germinativă, din a cărei dezvoltare rezultă individul cal. Dimpotrivă, nominaliştii sunt în eroare când îi contrazic, fiindcă ei, reducând inteligenţa la nivelul simţurilor, excluzând funcţia intelectului pe care o atribuie simţurilor, rămân la suprafaţa lucrurilor, nu pătrund în interiorul lor, cum face intelectul, care este; intus legere.

Procesului logic prin care se constituie noţiunea de cal îi corespunde un proces ontologic de sens invers, procesul al cărui rezultat este calul concret, individul cal. Acest proces începe cu fecundarea celulei germinative, care conţine virtual evoluţia sa embriologică, naşterea şi creşterea mânzului care devine din mânz, cârlan, armăsar şi apoi cal matur. În celula germinativă fecundată, începe, din primele momente, a se schiţa, în embrion schema tipului cal. În două, trei luni, schiţa începe a se preciza în embrion, cu trăsăturile

specifice care sunt formate evolutin în timpul vieţii intrauterine. Când mânzul s-a născut, toate trăsăturile specifice sunt realizate. Culoarea este ceva indistinct, specific, şi aceeaşi pentru toţi mânjii. Putem zice că, până la naştere individul cal nu prezintă decât caracterele speciice care fac conţinutul noţiunii abstracte de cal. După naştere, începe concretizarea, individualizarea specificului, abstractului, a noţiunii abstracte de cal. Cu încetul, culoarea neutră, indistinctă începe a se nuanţa şi, în câteva luni, se precizează şi apar succesiv trăsăturile particulare care-l individualizează şi-l concretizează, bineînţeles cu modificările pe care incidentele şi accidentele vieţii ca şi dresajul le pot aduce înfăţişării corpului său şi comportării sale. Procesul ontologic evolutiv al zămislirii, al embriogenezei, al naşterii şi al creşterii lui în primii doi trei ani, este un proces de concretizare şi de individualizare de sens opus însă simetrid cu procesul

logic al abstracţiunii, prin care inteligenţa noastră creează noţiunea abstractă de cal, noţiune generală care cuprinde totalitatea indivizilor cai.

Acesta este un proces de abstracţiune este progresiv şi de continuă deconcretizare, de dezindividualizare, de sărăcire continuă şi progresivă prin eliminarea particularităţilor câştigate în cursul dezvoltării embrionului şi după naştere, care concretizează şi individualizează exemplarul cal, reducându-l la o schemă, la un tip schematic, care reproduce oarecum forma schematică ce se creează în primele faze ale dezvoltării embrionului său. Cu alte cuvinte procesul formării ontologice a unui cal pleacă de la o schemă abstractă şi specifică şi îmbogăţindu-se continuu cu particularităţi individuale, câştigate sub incidenţa condiţiilor accidentale, influenţelor în care se operează, se concretizează şi se individualizează, pe când procesul logic pleacă de la indivizi concreţi şi, sărăcindu-se

continuu de trăsăturile individuale, ajunge la forma pur schematică care este materializată în embrion, mai întâi, şi în fine în celula germinativă.

Intelectul, în operaţia abstracţiei, nu face decât să elimine de la individ toate particularităţile pe care condiţiile în care s-a dezvoltat germenul le-a imprimat embrionului şi, ulterior, după naştere, individului, până a devenit adult. Precum noţiunea abstractă se materializează în simbolismul cuvântului cal, speţa abstractă cal se materializează în embrionul cuvântului cal, speţa abstractă cal se materializează în embrionul schematic şi în fine în celula germinativă.

Trebuie notat de asemenea, că realitatea concretă a calului individual, după ce a trecut de vârsta matură şi începe a îmbătrâni, începe un proces de involuţiune care, de astă dată, merge în acelaşi sens cu procesul abstractizării, paralel cu el, şi constă într-o lentă progresivă deconcretizare, dezindividualizare, prin

sărăcirea forţelor, alterarea trăsăturilor care-l individualizează. Îmbătrânirea prezintă analogii cu procesul abstracţiunii, şi moartea şi descompunerea reduce exemplarul cal la schema osoasă a scheletului, care este tot ce rămâne din el şi care este reprezentarea schematică a organismului unui cal. Cuvântul, schema scheletică şi embrionul iniţial reprezentat prin celula germinativă, iată trei concretizări materiale efective ale noţiunii abstracte de cal, adică a speţei cal.

Controversa a durat mai multe veacuri între realişti şi universalişti, de o parte, şi nominalişti. S-au dat lupte homerice ideologice pentru a se şti dacă universalul este *in rem, ante rem* sau *post rem*. Nominaliştii au susţinut că universalul este himeric, că nu există decât indivizii concreţi, că numele cal este o etichetă care desemnază colecţiunea cailor. Realiştii afirmau realitatea speţei cal, fiindcă ei realizau abstracţia cal într-o entitate de realism echivoc, aceea a speţei cal, iar concepţia

tomistă, precum am văzut, atribuia universalului din noţiunea cal o existenţă mintală care era *post rem*, adică extrasă din observaţia cailor reali, individuali, care *erau in rem*, întrucât mintea o extrăgea din observaţia cailor concreţi, şi care, pentru Dumnezeu, exista *ante rem*. Or, noi vedem că universalul este *ante rem*, nu numai pentru Dumnezeu ci şi pentru ştiinţa embriologică; căci germenul este o formă concretă materială a abstractului universal, ce este speţa, şi germenul există înaintea inividului, care preexistă în germen.

Din cele de mai sus expuse, rezultă că şi nominaliştii şi universaliştii aveau dreptate: speţa cal, noţiunea cal există concret, are o existenţă concretă în celula germinativă şi în scheletul osos, şi cuvântul cal dă dreptate nominaliştilor.

Lucrurile şi fiinţele din univers se împart în trei categorii:

1) Creaţiile naturii, fiinţele vii vegetale şi animale;

2) Creaţiile omului, care răspund unor trebuinţe, dorinţe şi scopuri ale vieţii practice.

Speţele animale şi vegetale sunt noţiuni abstracte pe care natura le-a conceput şi le realizează, le concretizează în indivizi, plante şi animale. Obiectele concepute, ca scopuri, de mintea omului, sunt idei realizate, concretizate de artişti (opere de artă), de meşteşugari sau de industrie, mobile, unelte, case, clădiri, mărfuri, cărţi etc. Aici, teoria ideilor lui Platon se verifică experimental. Lucrurile făcute de mâna omului sau de industrie sunt materializarea unor idei, încorporarea ei în lucruri, individualizarea lor în obiecte fabricate, tot aşa cum creaţia artistului constă în încorporarea, în concretizarea unei idei, unei inspiraţii. Aici, omul, artistul face ceea ce face viaţa care, dintr-o sămânţă, scoate o plantă şi, dintr-un ou, o pasăre sau o reptilă.

1. lucrurile din natură care aparţin regnului inorganic, se repartizează, cum avem să vedem ulterior, în categorii cărora le corespund idei, descoperite de om, dar executate spontan de natură, ca şi cum chiar natura inorganică ar concepe idei şi le-ar şi realiza spontan, mecanic. Cu rezerva că această constatare să fie confirmată în ontologia inorganică, putem conchide că ontologia se dovedeşte a fi în toate domeniile, un duplicat al logicii, că ea concretizează ideile abstracte ale logicii, în toate departamentele naturii. Şi din această constatare rezultă confirmarea a două adevăruri, care se contestă sau se ignoră:
   a) că, cunoştinţele ştiinţifice şi, în general, cunoaşterea ce avem noi despre lume este posibilă, că cunoştinţele noastre sunt adevărate, cu excepţia erorilor, care sunt mai mult efectul

unei crize de creştere, care constă în rătăciri, confuziuni, grabă şi lipsă de atenţie;

b) că spiritul nostru nu este ceva semimaterial ca aerul sau umbra, că este cunoaştere şi nimic altceva decât cunoaştere, şi anume cunoaşterea de sine însuşi, cunoaşterea naturii, atât organice cât şi inorganice, adică cunoaşterea adevărului despre om şi despre Univers, şi paralelismul logic ontologic pe care l-am constatat este astfel foarte firesc şi foarte explicabil. Dacă spiritul este cunoaştere, el nu poate fi decât cunoaştere adevărată. De aceea, nu poate fi decât un duplicat al ontologiei.

Repetăm că este foarte greu să concepi existenţa spiritului în acest fel, adică să-l consideri ca simpla funcţiune de a cunoaşte şi, pentru semiculţi şi inculţi, această greutate devine chiar imposibilitate. Şi aceasta

cu atât mai mult cu cât, în adevăr, spiritul are un suport organic material care este corpul şi, în special, cerebralitatea, graţie căruia se poate manifesta şi exprima, şi expresia şi manifestările lui se imprimă în materia lumii externe, şi ia forme materiale, graţie cărora poate comunica cu celelalte spirite, cu care convieţuieşte în comunitate.

Mâna, gestul (mâna), cuvântul vorbit şi scris, activitatea artistică, artele plastice şi acţiunea practică (meserii şi industrie), sunt manifestări ale spiritului, prin care el se exprimă şi comunică cu celelalte spirite, cu care trebuie să se înţeleagă spre a putea colabora. Literatura, arta, meseriile şi industria sunt ontologii care creează ca şi natura şi viaţa.

Că logica este un duplicat al ontologiei, că *le connaît* este un duplicat al lui *être*, am văzut-o cum şi de ce. Cu toate acestea, este tot aşa de adevărat că noţiunea nu acoperă niciodată obiectele pe care le subsumează,

că intelectul nu epuizează concretul este impermeabil pentru raţiune. Lucru este explicabil foarte uşor. Când intelectul formează noţiunea abstractă, el separă şi elimină calităţile obiectelor pe care le procură simţurile şi care concretizează – diferenţiază şi individualizează obiectele. Deci, dacă noţiunea nu coincide cu obiectul, este că obiectul a fost sărăcit de notele concrete, procurate de simţuri; nu obiectul ci simţurile sunt impermeabile intelectului, pentru că ochiul intelectului nu poate înlocui pe al simţurilor şi nici simţurile nu pot suplini intelectul.

Tot astfel, idealismul lui Descartes, care-şi trage originea din acela al lui Augustin, diferă cu totul de idealismul lui Kant. Descartes admite întinderea şi substanţa, ca realităţi care sunt temeiul lumii externe, existând şi în afară de conştiinţă, a cărei cunoştinţă însă este dubioasă, problematică, ca pentru Descartes, ci pur şi simplu inaccesibilă, necunoscută.

La Fichete, Hegel, Schelling şi Schopenhauer, care continuă pe Kant, care-l continuă distrugându-l, idealismul, cu nuanţe diferite, este acelaşi ca şi la Berkeley. Adevărata eroare a idealismului vine de la faptul că structura universului este identică cu a conştiinţei, şi Kant, Berkeley, Fichte, din cauza aceasta, presupun că Universul este cum este, pentru că aşa este văzut de conştiinţa care nu-l vede cum este el, ci cum este ea (ea dictează legile naturii de la ea). Dar ea îl vede cum este ea, pentru că este cum este el. Conştiinţa este în principiu cunoaştere, şi cunoaştere exactă, adecvată obiectului, tocmai pentru că structura obiectului este identică cu structura subiectului, a eului. Aici stă secretul, de ce, pentru Descartes, Leibniz, Malebranche, Dumnezeu este garantul veracităţii cunoştinţelor noastre.

Cugetare sau cunoaştere? Noi am crezut că este mai exact să zicem că eul nostru, spiritul omului, este

cunoaştere. Conştiinţa este cunoaştere, în înţelesul de cunoaştere de sine, cunoaştere reflectată, adică ocunoaştere care se cunoaşte ca atare. Filosoful german Rickert susţine că noţiunea cuvântului cunoaştere trebuie aplicată numai când ne referim la realitatea lumii externe pentru că, dacă ne referim la lumea socială şi morală, la semenii noştri şi activitatea lor, şi al raporturilor noastre cu ei, cuvântul înţelegere este mai propriu decât cunoaştere, fiindcă viaţa în comun nu se poate decât prin înţelegerea dintre membrii comunităţii, prin înţelegerea actelor lor, a voinţei, sentimentelor şi intenţiilor lor.

Cu toate astea, înţelegerea este tot atât de necesară şi când ne referim la realitatea externă. Înţeles şi înţelegere sunt termeni, în româneşte mai vechi, echivalenţi cu intelect şi inteligenţă, care sunt o latinească adaptată mai recent. Cunoaşterea şi înţelegerea se întregesc şi se completează şi sunt

deopotrivă de necesare ca să definească realitatea, am putea zice ontologia spiritului omenesc, în toate împrejurările.

Descartes a zis însă: *cogito ergo sum*, adică eu sunt cugetare; deci spiritul este cugetare. Văzute mai de aproape, aceste două expresii ale realităţii spiritului sunt două nuanţe ale aceleiaşi entităţi. Desigur, cunoaşterea este cugetare, dar nu orice cugetare este cunoaştere. Expresia cunoaştere are meritul de a desemna ceva mai precis, ceea ce înţelegem noi prin spirit, pe când, cugetare ni se pare mai vag, mai nedefinit şi mai larg. Este adevărat că activitatea spiritului este o cugetare continuă mai mult sau mai puţin conştientă. Visul este şi el o cugetare şi dovedeşte că activitatea spiritului nu cunoaşte intermitenţă. Dacă analizăm însă mai de aproape în ce constă cugetarea, ce cugetăm vedem îndată că cugetarea nu este făcută decât din amintirile trecutului şi din anticipări asupra viitorului, din

recunoaşteri, care sunt amintiri ale cunoaşterilor din trecut, lucruri, scene, idei care le-au cunoscut, din datele prezente în tot momentul ale simţurilor, în special ale văzului, în primul rând, ale auzului, ale pipăitului, şi uneori ale mirosului, iar ale gustului la care oarecare intervale regulate de timp. Cugetarea mai este ocupată de acte de credinţă şi de voinţă, de scopuri şi proiect, imaginate adică cunoscute anticipat, de acte mai mult sau mai puţin conştiente şi mai ales de sentimente, dorinţe şi pasiuni. Dar toate aceste stări interne conştiente, întrucât sunt conştiente, sunt şi acte de cunoaştere. Dorinţa este cunoaşterea unei trebuinţe, actul de voinţă este o tendinţă conştientă, adică de care avem cunoştinţă, care are de scop să realizeze odorinţă. Simţurile externe ne dau cunoştinţe asupra realităţii lumii externe, simţul intern ne dă cunoştinţa dorinţelor, voinţelor, sentimentelor ce încercăm şi care se rapotează toate exclusiv la corpul nostru. Toate actele de cugetare,

deci, întrucât sunt conştiente, sunt în acelaşi timp cunoştinţe.

Cunoştinţele atât externe cât şi interne, alimentează spiritu nostru, intelectul, înţelegerea, inteligenţa; însă prezintă inconvenientul că tulbură raţionamentul. Înţelegerea, le întrerup, le deviază şi, prin urmare, îngreunează procesul cunoaşterii, adâncirea ei. Cunoaşterea coincide deci în cea mai mare parte cu cugetarea înseamnă acelaşi lucru, reprezintă aceeaşi activitate şi, în plus, tendinţa de a adânci cunoaşterea, tendinţa care, adeseori, este stânjenită de cunoaşterea procurată de simţuri.

Vom opune, deci, lui Descartes, autoritatea lui Socrate, pe a lui Sf. Augustin şi vom defini prin cunoaştere, *connaître*, entitatea spiritului uman, modificând astfel formula: cuget deci ştiu că exist, ştiu de ştiinţă sigură că exist, pentru că, de altfel, eu cuget şi în vis, şi în vis nu exist eu decât parţial, adică

semiconştient.

Să cercetăm acum dacă paralelismul logico-ontologic se verifică în ştiinţele naturii matematice şi fizico-chimice, care sunt, prin definiţe ştiinţe şi logice şi ontologice.

Logica şi Ontologia Socială

Omul trăieşte mai mult în contact cu semenii săi în comunitate decât în contact cu natura, şi comunitatea se interpune între el şi natură foarte adesea, încât, în mare parte, nu cunoaşte natura decât prin intermediul semenilor lui. Funcţiunea simţurilor, specializate pentru lumea fizică, exterioară, este mult mai redusă şi mai puţin importantă aici. Dimpotrivă, funcţiunea intelectului creşte şi capătă importanţă în detrimentul simţurilor. Datele simţurilor nu au aici valoare decât întrucât percep semnele exterioare, simbolurile care exprimă, semnifică şi exteriorizează intenţiile,

judecăţile, activitatea intelectului; ele percep mina, gestul, cuvântul scris, vorbit, activitatea, care sunt în comunitate, doar exteriorizări fizice ale intelectului interior. Ele n-au valoare decât interpretate de intelect. Este adevărat, că în comunitate, simţurile fiecăruia se amplifică şi se multiplică cu ale celorlalţi. Astfel, comunitatea susţine, lărgeşte, confirmă şi consolidează simţurile individului şi intelectul le intelectualizează, transformându-le în elemente cognitive, care dau cunoştinţe indirecte simbolice ale expresiei, ale cugetării şi activităţii spiritului.

Spiritul omului va purta mult mai mult pecetea comunităţii decât pe a naturii; aceea îl va fasona după chipul ei mai mult decât aceasta. Psihologia individuală este în realitate psihologie socială, după cum cunoştinţa empirică individuală este ca un ecou al conştiinţei sociale a comunităţii. Dacă există o psihologie socială, ea reprezintă propriu-zis numai ceea ce este social în

psihologia individuală. Sociologii, analizând funcţiile superioare ale conştiinţei, au stabilit că ele sunt determinate şi condiţionate de modalităţile vieţii colective a grupului. *Raţiunea este fiica cetăţii* (la raison est la fille de la câte) a scris sociologul *Izeulet* în *Câte moderne*, iar Auguste Comte, care scotea psihologia din gândul ştiinţelor, trecuse cercetările psihologice în domeniul sociologiei. Sociologul G. Tarde a scris un tratat de *Logică socială*. Logica nu poate fi decât socială, deoarece societatea este un organim logic; intelectul şi raţiunea ale căror funcţii fac obiectul logicii, nu sunt posibile şi nu pot funcţiona decât aşa cum o cer împrejurările vieţii în comun. Aceasta este imposibilă dacă membrii comunităţii nu se înţeleg, şi deci, înţelegerea, adică intelectul şi inteligenţa apar şi se dezvoltă sub presiunea necesităţii vieţii în comun. Datele simţurilor nu au aci valoare decât într-atâta că exprimă, exteriorizează intenţiile, ideile, judecăţile

intelectului. Funcţia intelectului este declanşată şi modalităţile ei sunt impuse imperios şi inevitabil de viaţa individului în comunitate. Societatea, comunitatea, cetatea sunt laboratoarele în care se elaborează intelectul, raţiunea, şi intelectul poartă marca lor. Chiar Platon observase analogia dintre modul cum este organizat spiritul şi organizarea cetăţii, şi observaţia este justă, dat fiind că cetatea este, în adevăr, un organism logic. În general, când scriem despre ceva, considerat ca obiectiv, o constatare de ordin impersonal, zicem *noi* în loc de *eu*, şi o facem, deoarece este probabil că avem sentimentul că eul nostru conştient este un produs de origine social colectivă; un reflex al conştiinţei sociale a comunităţii. În *eul* nostru există *no*i, eul mai multora. De aceea şi francezii zic, şi ei, *nous* în loc de *je*. În conştiinţa mea vorbeşte conştiinţa socială, raţiunea, intelectul, care sunt funcţii de ordin şi de natură socială. Există, deci, o paradoxlă coincidenţă între francezul

nous, care înlocuieşte pe *je*, între *nous* al lui Anaxagora dar coincidenţa şi paradoxul au, întâmplător, oarecare temei în aceea că raţiunea este, cum zice Izoulet, „la fiile de la câte", produsul lui *nous* nu al lui *je*.

Să ilustrăm şi să exemplificăm aceste constatări de ordin general, prin câteva funcţii sociale, al căror paralelism cu cele logice este evident.

Ce este funcţia guvernării şi ce este guvernul? De fapt, guvernul este echivalentul intelectului. Guvernul organizează viaţa socială, reglează raporturile dintre indivizi, precum intelectul organizează şi ordonează datele sensibilităţii. Organizarea implică subordonar şi supraordonare, o autoritate, o ierarhie cu diferite trepte de generalizare, care oglindesc noţiunile abstracte, al căror grad de abstracţie şi a căror generalitate diferă de la unele la altele. Guvernul este sau monarhic autoritar, sau democratic şi deci reprezentativ, electiv, ales prin vot de popor. Guvernul autoritar ordonă, decretează; el

stabileşte ordinea socială, prin decrete, prin ordine, ceea ce corespund, în raţionament, metodei deductive, silogismului, care coboară de la general la particular, prin intermediarul premisei minore.

Dacă guvernul este democratic, atunci şeful statului este ales, el n-are dreptul de a decreta. În locul decretelor, apar şi funcţionează corpurile legiuitoare, care sunt alese de cetăţeni, prin vot. Reprezentanţii aleşi formulează texte de legi pe care, la rândul lor, trebuie să le voteze şi care n-au valabilitate decât dacă întrunesc sau totalitatea, sau două treimi, sau majoritatea votanţilor. Prin urmare, guvernul, adică intelectul comunităţii, procedează la stabilirea legilor care organizează viaţa indivizilor în comunitate, întocmai cum procedează intelectul, guvernul conştiinţei individuale, în organizarea datelor simţurilor, utilizând metoda inductivă, care duce la idei abstracte şi generale prin analiză şi eliminarea notelor discordante,

particulare, şi variabile de la un caz la altul.

În administraţie, în justiţie există o ierarhie cu grade supraordonate şi subordonate, întocmai gradele de abstracţie şi de generalizare logică. Există, de asemenea, categorii, clase sociale, unele supuse altele suprapuse, care sunt echivalentul categoriilor şi noţiunilor logice, conţinutul fiind cu atât mai redus, cu cât sfera este mai mare.

Justiţia civilă şi penală au misiunea de a identifica individualitatea membrilor comunităţii, contribuind astfel la menţinerea identităţii eului nostru cu el însuşi. Un infractor care încearcă să nege abaterea de la lege sau să se sustragă sancţiunii găseşte în faţa lui poliţia şi judecătorul care-l identifică cu fapta lui şi îi aplică sancţiunea legală. În orice încercare de evaziune din propria noastră personalitate, contradicţiile, minciunile, sunt reprimate, şi noi suntem constrânşi, în tot momentul, să fim identici cu noi înşine, să ne

identificăm cu actele noastre şi să ni le reamintim când le-am uitat sau simulăm uitarea. Dacă eul nostru este, după cum am văzut, totdeauna identic cu el însuşi şi cu actele lui, oricât ar fi ele de diferite, este pentru că ambianţa socială şi organele comunităţii reflectează actele noastre şi le proiectează asupra noastră, care suntem centrul din care ele au plecat. Actele noastre sunt centrifuge, ar mediul social le face centripetale, restrângându-le asupra noastră, autorii lor. Continuitatea şi unitatea realtivă a comunităţii în care trăim întreţine şi susţine continuitatea şi unitatea eului nostru, a personalităţii noastre, care, am văzut că este principiul primordial al intelectului şi al tuturor operaţiilor logice.

Asemănările, identităţile vieţii sociale care corespund principiului logic al identităţii şi al contradicţiei, au izvorul lor în trei legi sociale bine stabilite de sociologi:

a) legile imitaţei şi a opoziţiei, formulate de

Tarde;

b) tradiţia care este o aplicare a legii imitaţiei între generaţii ulterioare;
c) aplicarea legilor votate a celor decretate, care se impun tuturor fără excepţie.

Aceste asemănări sau identităţi relative sunt elementul materialul tuturor abstracţiunilor şi generalizărilor care constituie ideile şi legile pe care ştiinţa sociologiei are să le formuleze, spre a se constitui ca ştiinţă. Dar aceasta revine a recunoaşte că legile logice sunt chiar duplicatul legilor imitaţiei formulate de Tarde; imitaţia, opoziţia şi invenţia care rezultă din acordul logic a doua curente diferite şi imitaţie. Imitaţia creează identităţi, opoziţia contradicţi şi invenţia actul de sinteză intelectuală, este izvor de imitaţie pentru viitor.

Dacă ne referim acum la viaţa practică a

comunităţii, care face obiectul ştiinţelor economice, funcţiile logice ale intelectului şi elementele lor se realizează şi aci tot aşa de vădit ca şi în viaţa politică a comunităţii. Producţia şi repartiţia bunurilor prin schimburi necesită specializări şi specialiştii constituie categorii sociale bine definite de artizaţi, meseriaşi, lucrători calificaţi, profesionişti, categorii al căror număr este egal cu numărul ramurilor specificate ale producţiei. Fiecare din această categorie de producţie este echivalentul unei speţe vegetal sau animale. Or, o speţă este duplicatul unei noţiuni abstrete. Aici, fiecare ramură de producţie se defineşte după obiectul ce are să producă. Un pălărier face pălării, un croitor haine, un cizmar ghete, un arhitect case, un tâmplar mese şi scaune. Fabricile, uzinele produc colectiv însă anume obiecte utile vieţii, anume bunuri de schimb. Totalitatea obiectelor din jurul nostru sunt obiecte făcute de un meseriaş, în confecţiune, în serie, după tipare sau pe

comandă, individual, sau ele sunt produse de fabrică în serie, adică confecţiuni în mare.

În toate aceste cazuri, lucrurile din juul nostru, obiect de uz, astfel obţinute, sunt realizări ale unor idei de către anume meseriaşi artişti, artizani sau industriaşi. Artişti şi artizani nu fac altceva decât să concretizeze ideea, după schiţa sau planul dat, tâmplarul scaunul sau masa cerute, constructorul casa schiţată de arhitect, arhitectul casa cerută de clientul lui etc. Toate bunurile, obiectele de uz pe care producţia economică le pune în circulaţie sunt idei abstracte, realizate, concretizate, individualizate, aşa încât toate aceste obiecte constituie ca un fel de speţe şi sunt echivalente cu noţiunile abstracte. Aceste noţiuni abstracte sunt duplicatele logice ale realităţilor lor ontologice şi cărora le corespund tot atâtea grupuri de artizani.

Aceştia, la rândul lor, sunt iarăşi echivalentul unor noţiuni abstracte. Profesioniştii respectivi sunt deci

realitatea ontologică corespunzătoare acestei noţiuni logice. Societatea este deci şi logică şi ontologică. Aci, ontologia logică a intelectului este un duplicat a ontologiei comunităţii. Tot ce se face în comunitate este concretizarea, realizarea unei idei. Societatea este o logică trăită, un laborator, unde se elaborează intelectul, abstracţiuni, generalizări, idei şi noţiuni abstracte. Noţiunile acestea aparţin genului de noţiuni aristotelice, adică poartă pecetea noţiunilor de speţă biologică, organică şi din această cauză, diferă radical de noţiunile care răspund lucrurilor şi corpurilor fizico-chimice şi geometrice. Acestea sunt noţiunile sau ideile platonice care sunt aşa cum le prezintă teoria platoniciană a ideilor. Cu toate acestea, noţiunile obiectelor fabricate de mâna omului sau de maşini sunt mai curând mixte.

Ele sunt concretizări mai mult au mai puţin fidele şi individualizări mai mult sau mai puţin grosolane de idei, aşa cum vede Platon lucrurile şi fiinţele concrete. În

schimb, însă, prin natura lor, prin caracterul lor, care este în armonie cu natura lor organică, ele sunt tot atât de mult aristotelice cât sunt şi platonice. O trăsătură care le depărtează de noţiunile pur aristotelice, care sunt exclusiv organice, biologice, este aceea că, pe când speţele, ideile aristotelice se concretizează spontan, viaţa, dezvolând în mod automat sămânţa vegetală şi oul sau germenul anila, îl concretizhează şi dă indivizi, pe când obiectul lucrat sau fabricat nu se face singur, ci necesită un artist, un artizan, care înlocuieşte viaţa, natura. Este însă adevărat că artistul şi artizanul procedează întocmai ca şi natura, dezvoltă, explicitează o idee implicită, precum natura dezvoltă, explicitează sămânţa care conţină implicit în ea planta sau animalul corespunzător.

Trebuie să remarcăm însă că natura, în concretizările ei, procedează, nu ca artistul sau artizanul care lucrează pe comandă, ci ca artizanul care face

confecţii în serie, după tipar şi mai exact, în serie, ca fabrica după şabloane. Speţele animale, în special, cele naturale, nedomesticite, sunt la fel, un individ aproape nu se distinge de altul. Nu tot astfel este cu cele domestrice. Acestea par a fi mai mult făcute pe comandă; indivizii prezintă particularităţi de tot felul, care-i diferenţiază, îi individualizează. Iar, dacă sunt uneori confecţii în serie în tot cazul seria este mai scurtă, nu merge până la totalitate. Animalele domestice şi florile din grădină sunt create ca pe comandă; cele de câmp sunt confecţii sau fabricate de uzină.

Or, acest caracter al noţiunilor de origine socială le apropie mai mult de noţiunile aristotelice şi le îndepărtează de ideile lui Platon.

Logica şi Biologia

Se admite, în mod curent, că logica lui Aristotel

poartă marca biologiei, fiindcă ar fi produsul observaţiilor reflectate asupra formelor vieţii animale şi vegetale. Noţiunile logicii aristotelice sunt echivalentul abstract al speţelor animale şi vegetale. Gradele de abstracţie şi de generalizare ale noţiunilor abstracte corespund diviziunilor şi categoriilor formelor biologice, care se subdivid, la rândul lor, în clase, ordine, subordine, familii şi speţe. Ideile formează o ierarhie ale cărei grade se deosebesc prin conţinutul lor din ce în ce mai sărac şi a căror sferă este în aceeaşi măsură mai largă cu cât sunt aşezate pe trepte mai înalte pe scara ierarhică.